CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Immanuel Kant

9.ª edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Retrato de Immanuel Kant (1724-1804), pintado em 1768 por J. W. Beker (1744-1782) por encomenda do livreiro de Kant em Königsberg.

Immanuel Kant

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Immanuel Kant

Tradução de
Manuela Pinto dos Santos e *Alexandre Fradique Morujão*

Introdução e notas de
Alexandre Fradique Morujão

9.ª edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

PREFÁCIO DA TRADUÇÃO PORTUGUESA

A Crítica da Razão Pura, de que apresentamos esta tradução em língua portuguesa, é um monumento único na história da filosofia, traduzindo uma verdadeira revolução no pensamento ocidental, e resultado de uma longa e profunda meditação.

Tradicionalmente, divide-se a actividade filosófica de Immanuel Kant (1724-1804) em duas fases. Na fase inicial, designada por pré-crítica, as reflexões incidem predominantemente sobre problemas da física e, naturalmente, também sobre questões estritamente metafísicas dentro dos cânones racionalistas de Leibniz-Wolff, embora já se note, para o final do período, a influência da leitura de Hume e, com ela, aflorarem aspectos de uma nova atitude filosófica, por exemplo, em Os sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica (1764) e no artigo Sobre os primeiros princípios das diferenças das regiões no espaço (1768). Mas é na pequena dissertação latina, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770), expressamente elaborada para concorrer à cátedra de lógica e metafísica, que se apresentam nitidamente pontos de vista anunciadores da segunda fase, a época de maturidade, que se inicia com o 'opus magnum' da Crítica da Razão Pura.

Logo após a defesa da dissertação, empenha-se Kant em meditar e redigir a obra que abrangia todas as suas novas concepções. Em carta a Marcus Herz (7 de Junho de 1771), amigo com quem disputou, nas provas públicas, segundo o uso académico de então, a tese latina De mundi sensibilis... e seu confidente intelectual, dá notícia de que trabalha num estudo sobre os limites da sensibilidade e da razão, em que deverá

estudar não só os conceitos fundamentais e as leis relativas ao mundo sensível, como ainda dar "um esboço do que constitui a natureza do gosto, da metafísica e da moral"[1]. *Em resumo, nesse estudo reune-se o que mais tarde constituirá a matéria das três Críticas. Mas a prioridade dos problemas teóricos em breve se fará anunciar. Assim, em carta ao mesmo Marcus Herz (21 de Fevereiro de 1772), procura Kant, antes de mais, encontrar o segredo da metafísica até hoje não revelado; "pergunto-me: em que bases se funda a relação com o objecto daquilo que designamos por representação?»*[2] *E esclarece o seu correspondente: "encontro-me agora a ponto de formar uma crítica da razão pura, atinente à natureza da consciência, tanto teórica como prática, na medida em que é simplesmente intelectual; elaborarei primeiro uma parte sobre as fontes da metafísica, seus métodos e limites; e publicá-la-ei talvez dentro de três meses"*[3].

Nesta carta anuncia-se, pela primeira vez, o título da primeira crítica, Crítica da Razão Pura, *embora concebida como um todo, englobando a segunda das críticas, a* Crítica da Razão Prática. *Mas também surge já delineada a independência da primeira crítica, ao afirmar que o estudo compreenderá "uma crítica, uma disciplina, um cânone e uma arquitectónica da razão pura."*

A meditação kantiana não vai demorar três meses, mas dez longos anos e a obra que a condensa, a Crítica da Razão Pura, *redigida apressadamente em quatro ou cinco meses, foi editada em Riga, por Hartknoch, no ano de 1781. Em carta a Mendelssohn (16 de Agosto de 1783) afirma Kant ter posto "grande atenção no conteúdo, mas pouco cuidado na forma e em tudo o que respeita à fácil intelecção do leitor."*[4] *Pressentia, por isso, o filósofo de Königsberg — e comunica-o ao seu amigo Marcus Herz (11 de Maio de 1781) — que, dada a novidade e a dificuldade dos seus pontos de vista, com poucos leitores poderia contar ao princípio*[5]. *Efectivamente, os espíritos formados no racionalismo das luzes consideraram a obra obscura e imprópria para principiantes. Outros (por exemplo,*

---

[1] *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band X, Zweite Abteilung: Briefwechsel, erster Band, zweite Auflage, 1922, p. 123.

[2] *Ibidem*, p. 130.

[3] *Ibidem*, p. 132.

[4] *Ibidem*, p. 345.

[5] *Ibidem*, p. 269.

Hamann) apontaram-no como o "Hume prussiano" e, depois das recensões de Garve e de Feder, foi a doutrina exposta na Crítica da Razão Pura *identificada com o idealismo subjectivo de Berkeley.*

Kant não ficou satisfeito com a recepção do seu livro. Se nos Prolegómenos a toda a metafísica futura que se queira apresentar como ciência *(1783), vasados nos moldes da Popularphilosophie da época, pretende apresentar uma iniciação ao seu pensamento, na segunda edição da Crítica,* hin und wieder verbesserte *(1787), suprime, acrescenta, encurta, altera, com a finalidade de melhor esclarecer a sua doutrina. São ampliadas a introdução e algumas passagens da "estética transcendental". Refunde-se totalmente a dedução dos conceitos puros do entendimento e, parcialmente, o capítulo "Da distinção de todos os objectos em geral em fenómenos e númenos". Na "Analítica dos princípios" acrescenta-se a "Refutação do idealismo" e a "Observação geral sobre o sistema dos princípios". É refundido e encurtado o capítulo relativo aos "Paralogismos da razão pura".*

Este novo texto, que pretende escapar à crítica de idealista com as correcções introduzidas, foi daí em diante o único a ser reproduzido na terceira edição (1790), na quarta edição (1794), na quinta (1799) e nas duas edições póstumas de 1818 e 1828. Mas já em 1815 lamentava Jacobi que na segunda edição faltassem algumas passagens da primeira, a seu ver imprescindíveis para uma suficiente inteligência do idealismo kantiano. E Schopenhauer, por seu turno, apoiando a impugnação kantiana da coisa em si, considerava uma concessão ao realismo a crítica a Berkeley que se desenvolve na segunda edição, concluindo pela importância da primeira e considerando a segunda "um texto mutilado, corrompido e, de certo modo, não autêntico".

Estas opiniões opostas levaram os futuros editores a apresentar as duas edições da Crítica. Assim, Rosenkranz (1838) vai reproduzir a primeira edição como fundamental e apresentar em suplemento as variantes mais importantes da segunda edição. Uma edição das obras completas, devida a Hartenstein e do mesmo ano de 1838, toma como base o texto de 1787, acrescentando em notas as variantes menores de 1781 e em apêndice os trechos respeitantes à dedução dos conceitos puros do entendimento e aos paralogismos da razão pura. A Kantphilologie, *florescente na segunda metade do século passado, ajudou a fixar o texto do filósofo e, assim, Benno Erdmann, na sua quinta edição da* Crítica da Razão

Pura, integrada nas obras completas editadas pela Academia Real das Ciências da Prússia (posteriormente Academia Real das Ciências de Berlim) como vol. II, refazendo parcialmente a história do texto kantiano, demonstrou a exigência de nos aproximarmos do texto genuino de Kant, que é o de 1787; mas também sublinhou a necessidade de se apresentar um texto que torne possível o estudo das diferenças entre as duas edições consideradas fundamentais. Por isso, nessa mesma edição da Academia das Ciências, consagra o terceiro volume à primeira edição da Crítica, até ao fim dos paralogismos da razão pura ("Reflexão sobre o conjunto da psicologia pura em consequência destes paralogismos"), parte onde residem as grandes discrepâncias actuais. A partir desta edição ficou estabelecido o cânone da Crítica da Razão Pura: texto de base o da segunda edição, apresentando as variantes da primeira.

*

* *

Tem sido afirmado, e com razão, que é o modelo da ciência da natureza que se encontra na base da filosofia de Kant. Esta não seria mais do que a filosofia considerada possível para o mestre de Königsberg em época impregnada de fervor científico. Na verdade, todo o pensamento kantiano tem presente essa ciência exacta, emergente na Idade Moderna e que se vai impondo, progressivamente, a todos os domínios do real.

A matemática e a lógica, como é afirmado no prefácio da segunda edição da Crítica da Razão Pura, já entre os gregos tinham iniciado o caminho seguro da ciência e no século XVII a física começara a trilhar a mesma via, alcançando a perfeição nos Principia Philosophiae Naturalis de Newton. A filosofia necessitaria também, imperiosamente, de se esquivar à multiplicidade de opiniões antagónicas e de se elevar, por sua vez, a um estatuto científico que lhe conferisse um rigor indesmentível.

Com Descartes já se pretendera construir a filosofia sobre a base de um minimum quid firmum et inconcussum, o cogito, a partir do qual se deduziriam, por um discurso à maneira dos matemáticos, todas as outras verdades do sistema. Esse minimum quid, ainda não é propriamente um princípio, um proton, pois em Descartes há um recurso a Deus para fundamentar a sua verdade. A experiência ontológica da causalidade é alheia ao cogito e daí o recurso à omnipotente causalidade e à

infinita perfeição divina[1]. *Mas, pondo de lado toda a conceptualização tradicional, o discurso cartesiano transforma-se numa* mathesis universalis, *ciência da proporção, que inclui, como caso particular, as relações algébricas. Esta posição, passando por Leibniz, vai amadurecendo e com Wolff atingimos a perfeição racionalista. A filosofia transforma-se numa ciência, cujo método não difere do matemático. Processa-se em análise que repousa nos princípios de identidade e da contradição. É este método matemático-cartesiano de Wolff que vai ser abordado pela crítica empirista que culmina no cepticismo de Hume. A noção de substância é afastada em benefício de um sujeito meramente "psicológico", simples agente de associações de representações sensíveis. E mesmo que essas associações expliquem, de certo modo, o mecanismo do conhecimento, não poderão fundar-lhe o valor objectivo. As críticas às ideias do eu, da substância e da existência em Hume conduzem à noção de fenómeno como objecto formal do conhecimento*[2]. *Fenómeno que é puro conteúdo de consciência, desprovido de qualquer propriedade ontológica; representação pura e simples. Os racionalistas tinham transformado a causa em necessidade analítica e identificavam-na com a razão suficiente (Grund). Agora com Hume a relação de causalidade, longe de se nos impor por um princípio* a priori, *tem por base um* "hábito" *criado em nós pela repetição do mesmo processo psicológico. Deve fazer-nos concluir de um termo existente a existência objectiva de um segundo termo. Por outras palavras, "estende o carácter existencial de percepções actuais às percepções evocadas; percepções actuais e percepções evocadas são ou foram elementos de experiência imediata, externa ou interna"*[3]. *Há uma crença na legitimidade dessa extensão. Assim, o fundamento da causalidade passa a residir no sujeito psicológico, é puramente subjectivo.*

Kant afirma que a filosofia passa por três fases: a dogmática, de que é modelo o sistema wolffiano, a céptica representada em grau eminente por Hume e a crítica, que ele próprio inaugura. No período dogmático cada

---

[1] Cf. o excelente estudo de J. ENES, *Dois discursos ontológicos*, in "Arquipélago", Revista da Universidade dos Açores, Série de Ciências Humanas, n.º VI, Janeiro de 1984, pp. 91-126.

[2] JOSEPH MARÉCHAL S. J., *Le point de départ de la métaphysique*, cahier III, *Le conflit du racionalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*, Paris, 1944, pp. 248-249.

[3] *Ibidem*, p. 238.

metafísica apresenta as suas teses como algo que não pode ser objecto de dúvida. Ora, a uma filosofia dogmática opõem-se outras filosofias, cujas teses também são dogmáticas e daí a luta entre sistemas, degenerando na anarquia correspondente à fase céptica. Mas ninguém se pode desinteressar da metafísica, que se encontra radicada na natureza humana e daí procurar Kant princípios adequados ao pensamento metafísico. Por isso classifica a sua filosofia como crítica, *cuja tarefa fundamental vai consistir na crítica da própria razão: averiguar, como em tribunal, quais as exigências desta que são justificadas e eliminar as pretensões sem fundamento. Previamente à constituição de um sistema metafísico, conhecimento pela razão pura das coisas em si, dever-se-á investigar — o que será tarefa da* Crítica da Razão Pura *— o que pode conhecer o entendimento e a razão, independentemente de toda a experiência. Trata-se de criticar, de encontrar os limites de todo o conhecimento* puro, a priori, *isto é, independentemente de qualquer experiência. Deste modo se abrirá um caminho certo para a metafísica, que lhe obtenha o consenso dos que se ocupam de filosofia, pois se encontram garantidas a necessidade e universalidade desse saber; estaremos em face de uma ciência.*

A revolução operada no campo do saber, graças à qual foi possível a constituição da nova ciência da natureza, consiste, para Kant, em que a natureza não se encontra dada como um livro aberto onde apenas bastará ler. A ciência constitui-se e desenvolve-se por um projecto adequado, que nos torne possível interrogar a natureza e forçá-la a uma resposta. Algo de semelhante tem que se operar em filosofia para esta se colocar no caminho seguro da ciência, para obter no seu domínio resultados tão certos como os obtidos nas diferentes disciplinas científicas.

E esse rigor nos processos corresponde a uma missão fundamentadora da ciência, isto é, a de revelar o que torna possível este saber, "o projecto fundamental que dá a possibilidade de interrogar a natureza de maneira sistemática e de forçá-la a responder"[4]*. Se a filosofia quer realizar essa missão, cumpre desviar-se da ideia de verdade, própria da onto-gnoseologia clássica. A verdade como* adaequatio rei et intellectus *põe em jogo dois sentidos de* intellectus *e, assim, duas interpretações de* adaequatio: *adequação da coisa ao intelecto, significando que a coisa se há-de conformar*

---

[4] Walter BIEMEL, *De Kant a Hegel*, in "*Convivium — Filosofia, Psicologia, Humanidades*", Barcelona, 1962, n.º 13-14, pp. 88.

à ideia do intelecto divino; a coisa foi criada por Deus conforme a uma ideia. Pelo contrário, falar da adequação do intelecto à coisa supõe o intelecto humano e, se é possível esta segunda adequação, é graças à ordenação da coisa e do intelecto humano segundo o plano divino da criação. Simplesmente, embora continue a manter-se esta definição de verdade, deixa de ter vigência a consideração do intelecto divino. Mas desde que a metafísica é um saber a priori, *isto é, independente da experiência, e se o conhecimento se deve orientar pelas coisas, qual o objecto (ou objectos) da metafísica? É impossível dizer o que quer que seja que não tenha a experiência por fonte.*

Kant vai imprimir uma viragem essencial ao saber metafísico. Tinha mostrado Copérnico que, afastada a hipótese geocêntrica e admitindo que os corpos celestes giram em torno do Sol ou se, em vez dos corpos celestes (e com eles o Sol) gravitarem em volta do observador, considerarmos que este último se desloca em torno do Sol, os movimentos dos corpos celestes poderiam ser melhor explicados. Agora Kant realiza algo de semelhante que designa por revolução copernicana. Assim, afirma na introdução à Crítica da Razão Pura [5]*: "Se a intuição tiver que se guiar pela natureza dos objectos, não vejo como deles se poderia conhecer algo* a priori*; se, pelo contrário, o objecto (como objecto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possilidade." Para além do saber* a posteriori, *extraído da experiência, haverá um saber de outra ordem, saber* a priori, *que precede a experiência e cujo objecto não nos pode ser dado pela experiência. Um objecto desta ordem será o próprio sujeito, a estrutura do sujeito, e é esta estrutura que torna possível a experiência.*

Embora todo o nosso conhecimento tenha início na experiência, não significa que todo ele provenha daí. Certamente que há conhecimentos hauridos na experiência, que se traduzem em juízos sintéticos, *em que o predicado se acrescenta ao sujeito, enriquecendo-o, tendo como base desse enriquecimento a experiência; juízos válidos, portanto, unicamente nos domínios desta e apenas particulares e contingentes. Ao lado destes, ao jeito tradicional, apresenta Kant os juízos* analíticos, *em que o predicado não é mais do que uma nota extraída por análise da própria noção do*

---

[5] p. 20 da presente tradução. A paginação utilizada será sempre relativa a esta tradução.

sujeito e deste modo explicitada. Grande parte da actividade da nossa razão consiste precisamente nesse trabalho de análise de conceitos que já possuímos das coisas. Com estes juízos explicita-se o já implicitamente sabido, mas não se criam conhecimentos novos. São contudo a priori. *Mas um saber autêntico não se pode procurar neste tipo de juízos.* O a priori *que se busca diz respeito à estrutura do sujeito, a qual torna possível a experiência. Esta contribui para o conhecimento através dos sentidos, que nos fornecem impressões. Faltando estas, a faculdade de conhecer não tem matéria. Ordinariamente o conhecimento é assim constituído pela matéria e pela elaboração que esta sofre graças à estrutura do sujeito.*

Encontramo-nos, de um modo espontâneo, voltados para as coisas. A viragem copernicana obriga-nos a orientar no sentido oposto e a voltarmo-nos para o sujeito, procurando neste as faculdades que tornam possível o conhecimento. A filosofia deixa de ser uma ontologia, ultrapassa o cepticismo empirista e transforma-se em filosofia transcendental, *transmuda-se num conhecimento que, citando as palavras do próprio Kant, "se preocupa menos dos objectos do que do modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível* a priori"[6]. *Este conhecimento especial não pode repousar na experiência, nem é redutível à análise. Será o que Kant designa por conhecimento* sintético a priori. *Ora, como pensar é o mesmo que julgar, o problema central, a tarefa geral da Crítica resumir-se-á em averiguar como são possíveis os juízos sintéticos* a priori. *A síntese, em tais juízos, é obra da faculdade do entendimento e fundamenta-se na espontaneidade desta. O entendimento humano não é, pois, intuitivo e, ao lado dele, Kant coloca uma outra faculdade, esta sim, intuitiva, que permite o acesso imediato aos dados: a sensibilidade.*

Designa-se por fenómeno *o objecto indeterminado da intuição. Nele se distingue a* matéria *(correspondente à sensação, aos múltiplos dados sensoriais) e a* forma, *que ordena a matéria segundo diferentes modos e perspectivas. Se a matéria de todo o fenómeno é dada* a posteriori, *a forma ordenadora processa-se a dois níveis diferentes; a um nível inferior opera a forma* a priori *da sensibilidade (o espaço e o tempo), puramente receptiva e espontânea, que nos fornece uma representação; esta,*

---

[6] *Crítica da Razão Pura*, p. 53.

por sua vez, é matéria para a síntese a priori *do entendimento, unificadora de representações sob a forma de objecto.*

Saber o que são as coisas obriga, pois, ao concurso da sensibilidade e do entendimento. Mas a coisa, tal como a conhecemos, não é simples imagem de algo real. A coisa, tal como se pode compreender graças às faculdades que o homem possui, é a coisa na medida em que me aparece, i. é, dada pelas formas da sensibilidade — o espaço e o tempo — ou seja, é o fenómeno. *Igualmente o mundo em que vivemos e nos é acessível é o que aparece graças às nossas faculdades do conhecimento. Do mesmo modo o mundo científico, que surge pela contribuição do sujeito, é fenoménico. Ao lado de fenómeno utiliza Kant o conceito de* númeno *que significa a coisa não conhecida, pois só se conhece na medida em que nos aparece, mas pensada. A coisa que não está submetida às condições do conhecimento é a coisa em si* [7].

Uma análise mais atenta da forma do conhecimento mostra-nos que as formas a priori *da sensibilidade — o espaço e o tempo — não são conceitos, mas intuições, isto é, representações singulares, e quando falamos em espaços ou tempos no plural, não queremos significar espaços diferentes, mas partes de um espaço ou de um tempo únicos. Ambos são intuições necessárias e, por isso, só podemos conhecê-las como as formas originárias da experiência externa e da experiência interna. São formas cognitivas, formas* a priori, *com as quais se constrói a geometria (o espaço) e a aritmética (o tempo). São elas o fundamento dos juízos sintéticos* a priori, *garantia da universalidade e necessidade destas disciplinas.*

Kant fala da idealidade transcendental do espaço ligada à sua realidade empírica. Significa isto que as coisas apenas se podem dar como extensas (realidade empírica do espaço), mas se abstrairmos das condições da experiência, o espaço já não é nada. Quando pensamos "coisas em si" não podemos fazer apelo ao espaço. Este pertence, pois, ao sujeito. Todas

---

[7] Sobre uma caracterização mais precisa das diferenças entre os conceitos de número e de coisa em si ver, do tradutor, *Fenómeno, númeno, coisa em si. Notas sobre três conceitos kantianos*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", XXXVII (1981), pp 225-248.

as representações das coisas exteriores estão naturalmente em nós e o que está em nós subordina-se ao nosso sentido interno e, por conseguinte, à sua forma ou condição, o tempo. *Estas considerações sobre o espaço e o tempo encontram-se englobadas na parte da "Crítica da Razão Pura" designada por "Estética Transcendental".*

Temos pois que a crítica funda a aritmética e a geometria, a ciência matemática portanto. Esta matemática aplica-se à experiência, conforme o prova a física de Newton. Agora aparece a justificação: estas disciplinas têm por objecto construções de conceitos a partir do espaço e do tempo, formas a priori *da sensibilidade. A experiência sensível não escapa, assim, às leis da matemática, que determinam o quadro da experiência. Não podem essas leis, contudo, determinar as qualidades sensíveis; só as sensações as podem fornecer.*

Ao lado da sensibilidade, que nos dá a intuição, temos o entendimento que nos fornece o conceito. Por isso, à "Estética" se segue a "Lógica Transcendental", que vai esclarecer a possibilidade do conhecimento a priori *e o alcance da sua validade. Limita-se esta lógica, na sua primeira parte* (Analítica transcendental), *aos conceitos, não naturalmente aos conceitos empíricos, que podemos extrair da experiência, mas aos conceitos e aos princípios que possuímos de um modo* a priori *no entendimento. Este é uma função unificadora, que se traduz no acto de julgar. Kant estabelece uma tábua de classificação dos juízos e deste modo possui o inventário de todas as formas lógicas possíveis, de todos os pontos de vista segundo os quais se unem sujeito e predicado num juízo, por outras palavras, a tábua das* categorias. *Estas deixam de ser, como em Aristóteles, as propriedades mais gerais das coisas para se transformarem em funções do entendimento que reduzem de diferentes maneiras as percepções à unidade de um objecto. As categorias são assim para Kant os diferentes pontos de vista, segundo os quais o entendimento executa a síntese dos dados múltiplos da intuição, formando o objecto. E num dos capítulos mais difíceis e centrais da* Crítica da Razão Pura *(a dedução transcendental das categorias) vai explicar o modo como estes conceitos* a priori *se aplicam à experiência.*

Porque é que o entendimento humano possui estas categorias em vez de outras? Kant apenas sabe responder que se trata de um facto primeiro: impossibilidade de dedução de um princípio superior. A crítica não pode ir mais além.

Um problema se põe: se as categorias e os fenómenos são heterogénios, de natureza diferente, as primeiras de ordem intelectual e os segundos de ordem sensível, como podem aplicar-se as categorias aos fenómenos? Aqui recorre Kant à noção de esquema, produto da imaginação, intermediário entre os planos do sensível e do entendimento. O esquema, ao contrário do que se poderia supor, não é uma imagem, mas um método de construir uma imagem em conformidade com um conceito. Teremos assim que o esquema será uma determinação do tempo segundo as exigências de de cada categoria. Obter-se-ão assim tantos esquemas quanto o número de categorias. O esquema da causalidade consistirá na sucessão irreversível dos fenómenos no tempo; o da substância, pelo contrário, a permanência de um fenómeno num certo intervalo de tempo, etc.

Resultado importante da "Analítica transcendental" é o de mostrar que as categorias fundam os juízos sintéticos a priori da física. A natureza é constituída pela aplicação das categorias aos fenómenos. Na base de todo o saber da natureza devem aparecer regras que no fim de contas traduzem que todo o conhecimento do real é sintético, ou seja, que todo o objecto deve estar subordinado às "condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível". As categorias permitem pôr a priori as leis gerais da natureza. Mas, sem os dados da intuição sensível, não passariam de formas vazias e nada permitiriam conhecer. O entendimento nada mais pode fazer do que antecipar a forma de uma experiência possível; logo, tem os seus limites estabelecidos na sensibilidade. O uso das categorias, para empregar a expressão kantiana, só pode ser imanente e não transcendente. A coisa em si, a que acima já nos referimos e que a sensibilidade supõe como fonte das suas impressões, não pode ser conhecida; o entendimento pode unicamente pensá-la; e a coisa em si pensada é o que se designa por número. É certo que seria objecto de uma intuição intelectual se realmente a possuíssemos. Assim, desprovidos de uma tal intuição, permanece-nos inteiramente incognoscível. O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível. É certo, também, que a coisa em si está sempre suposta como fonte de impressões sensíveis, mas nada mais; a intuição apenas enquadra essas impressões graças às formas a priori do espaço e do tempo, criando-se o fenómeno. A inteligibilidade do fenómeno é devida unicamente às categorias, formas a priori do entendimento. São elas que tornam o objecto possível, podemos dizer que concedem

a objectividade ao fenómeno, que o tornam objecto. Com Hume a substância tinha-se despido da sua necessidade analítica, o princípio de causalidade reduzido a simples "belief" baseado no hábito; radicavam pois no sujeito psicológico. Kant continua a considerar a substância, a causalidade, como algo que enraíza no sujeito, mas num sujeito agora transcendental, condição a priori *da possibilidade do conhecimento radicado na experiência, com validade objectiva, mas limitada a uma experiência possível. Assim fica esclarecido como são possíveis as matemáticas e a física newtoniana. Mas, se a filosofia deve dar a fundamentação da ciência, também a limitou ao campo fenoménico. E que acontece à metafísica? Poder-se-á constituir como ciência graças a uma crítica da razão? É na segunda parte da "Lógica transcendental", a* Dialéctica, *que Kant vai demonstrar em pormenor a impossibilidade de uma metafísica dogmática.*

Até agora temos falado em sensibilidade e em entendimento. Na "Dialéctica" põe Kant em evidência uma nova faculdade, a razão. *É esta que confere aos conhecimentos do entendimento a maior unidade possível: "Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa para o entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento"*[8]. *Como o acto próprio da razão é o raciocínio, e este consiste em ligar juízos uns aos outros, segundo relação de princípio a consequência, temos que a razão não tem que ver directamente com a experiência, à diferença do que acontece ao entendimento, mas com os juízos a que este último se reduz. Desempenha assim o papel de instrumento que, subindo de condição em condição, alcança um primeiro termo, o qual, por sua vez, é incondicionado ou absoluto. E este movimento traduz uma necessidade do espírito humano: a de unificar os conhecimentos dispersos. A razão, dirigida para o incondicionado, busca essa unidade total, tem por função dar ao entendimento uma unidade mais completa. Os conhecimentos do entendimento são sempre conhecimentos condicionados.*

Se o entendimento possui conceitos próprios (as categorias) pergunta-se: e a razão? também possuirá conceitos próprios? Kant responde afirmati-

---

[8] *Crítica da Razão Pura*, p. 289.

vamente e designa-os por ideias, *definindo a ideia como "um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objecto que lhe corresponda"*[9]. *Como sabemos que só há três tipos de raciocínio, o categórico, o hipotético e o disjuntivo, também só haverá três ideias da razão: a unidade absoluta do sujeito pensante (a ideia de* alma*), a unidade absoluta da experiência externa (a ideia de* mundo*) e, finalmente, a unidade absoluta de todos os objectos do pensamento, "a condição suprema da possibilidade do todo" (a ideia de* Deus*).*

Destas ideias não podemos ter um conhecimento. Para que este se realize é necessária a conjugação da sensibilidade e do entendimento, e as ideias são como conceitos hiperbólicos, que não podem encontrar na experiência conteúdo adequado. Delas não pode haver conhecimento objectivo equivalente ao conhecimento científico. São pois "transcendentes" e, para Kant, é uma "ilusão transcendental" atribuir a essas ideias uma existência real ou "em si". Fora precisamente o vício da metafísica dogmática deixar-se enganar por esta ilusão natural e inevitável, "que repousa sobre princípios subjectivos considerados objectivos"; por isso, a alma era, para a metafísica wolffiana, objecto da psicologia racional, o mundo, objecto da cosmologia racional e Deus, da teologia racional.

Kant vai precisamente criticar estas três disciplinas. Todas elas têm de se construir exclusivamente a priori. *A psicologia racional, partindo do* cogito, *necessariamente comete "paralogismos". Ao afirmar a alma como substância, passa do mero fenómeno do pensamento para a* res cogitans; *ora a alma, como coisa em si, não pode ser objecto de intuição; houve um abuso ao aplicar a categoria da substância, só válida na esfera da experiência, neste caso da experiência interna, cuja forma* a priori *é o tempo.* O cogito *só poderá significar uma consciência empírica ou uma consciência pura, um sujeito transcendental, garante da unidade do conhecimento dos objectos, mas nada revelando acerca da natureza do sujeito real.*

A cosmologia, por sua vez, culmina na ideia do mundo. Ora o raciocínio, que está no cerne dos argumentos utilizados nesta disciplina, considera como premissa maior que, quando algo é posto condicionalmente, a soma das condições deve ser posta ao mesmo tempo e é incondicionada. Kant vai evidenciá-lo nos quatro argumentos a ter em conta relativamente ao mundo, conforme o considerarmos do ponto de vista da qualidade, da

---

[9] *Ibidem*, p. 317.

quantidade, da relação e da modalidade. Encontramo-nos aqui com as famosas antinomias: podemos em qualquer caso demonstrar, com igual evidência, propriedades diametralmente opostas, sem podermos distinguir quais as verdadeiras e quais as falsas. Temos de confrontar duas proposições contraditórias — a tese e a antítese — ambas demonstradas por argumentos igualmente válidos: o mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço — o mundo não tem começo no tempo e não é limitado no espaço; tudo o que existe é formado por elementos simples — não existe nada de simples no mundo; há no mundo uma causalidade livre — não existe uma causalidade livre, tudo acontece no mundo segundo leis necessárias; ao mundo pertence, ou como parte, ou como sua causa, um ser que é necessário — não existe ser necessário algum nem no interior do mundo nem fora dele.

Estas antinomias, estas contradições da razão consigo mesma quando especula sobre o mundo em si, parecem convidar ao cepticismo, visto o espírito ficar em suspenso perante duas teses opostas. Kant resolve o problema, substituindo a atitude metafísica, dogmática, pela atitude crítica e revelando assim a aparência ou ilusão transcendental. Se o condicionado é, também o incondicionado — afirma o raciocínio basilar da cosmologia — deve ser. Ora como o ser do condicionado não pode ser negado, deve afirmar-se também o ser do incondicionado. Mas o ser do condicionado encontra-se no plano do fenoménico e a condição, essa é como coisa em si. E nesta base pode Kant afirmar que nas duas primeiras antinomias são falsas tanto a tese como a antítese. Não podemos ter uma intuição do mundo na sua totalidade, pois todas as intuições decorrem no espaço e no tempo. Quanto às duas últimas, são verdadeiras tanto a tese como a antítese: pode admitir-se a liberdade no mundo das coisas em si e a necessidade no mundo dos fenómenos e, pela mesma razão, admitir que, embora o mundo dos fenómenos não exija um ser necessário, esse ser necessário exista fora desse mundo.

Finalmente, defronta-se Kant com a teologia racional. Revela-se esta tão sofística como as disciplinas anteriores. Os argumentos que aduz para demonstrar a existência de Deus não têm valor. O filósofo de Königsberg redu-los a três: a prova ontológica, que procede a priori; a prova cosmológica, que se funda no princípio da causalidade e a prova psico-teológica, que tem como base a ordem do mundo. Procurando o raciocínio subjacente a estas três provas, redu-lo aos esquemas seguintes: mostrar a existência de

um ser necessário como incondicional e depois mostrar que esse ser necessário deve ser perfeito, que implica hic et nunc *a existência. Este raciocínio seria sofístico.*

Do ser necessário não se pode deduzir a sua existência necessária, e isto porque o ser necessário é uma ideia, um pólo de atracção de todo o nosso conhecimento no sentido de uma unidade total. E não há razão suficiente, pensa Kant, para interpretar uma regra do pensamento como uma realidade existente em si.

Não vamos deter-nos na análise pormenorizada destes argumentos kantianos. Basta dizer que todos eles pretendem concluir que Deus é a razão de ser de todas as coisas. Ora uma tal entidade transcende os limites da experiência possível, pois as categorias que aplicamos, os princípios de que lançamos mão, são utilizados fora das condições do seu uso objectivo e assim uma demonstração da existência de Deus é de excluir. A razão não pode provar a existência de Deus, mas também não pode provar a sua não-existência. Fica assim vedada a via da metafísica dogmática, que a priori *não pode conhecer o ser em si. Daí afirmar Kant: "o Ser supremo mantém-se, pois, para o uso especulativo da razão, como um simples* ideal, *embora sem* defeitos, *um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objectiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por esse meio, embora também não possa ser refutada"* [10].

Mostrou a Crítica como são possíveis os conhecimentos a priori *em matemática e em física e porque não podem ser possíveis em metafísica. Impugnada essa metafísica "dogmática", que pretende um conhecimento* a priori *do ser, não significa que seja posta de lado qualquer espécie de metafísica. Ao nível da razão pura é admissível uma outra metafísica, a imanente, e que consistiria em fazer a análise do espírito e o inventário das suas categorias. Na "Analítica transcendental", ao estabelecer a tábua dos princípios puros do entendimento, esboça Kant já os fundamentos metafísicos do conhecimento científico físico-matemático.*

Esta metafísica imanente, idealista, é temperada com um realismo das "coisas em si", fundando Kant o idealismo transcendental *com a*

---

[10] *Crítica da Razão Pura*, p. 531.

distinção entre fenómeno e "coisa em si". Os fenómenos, sejam da experiência interna, sejam da experiência externa, não passam de representações, pois os dados da percepção nelas são transmudados, graças ao espaço e ao tempo, e não põem diante de nós um mundo de coisas em si. Estas, no entanto, existem para Kant; simplesmente, são condições dos fenómenos, doadoras de dados hiléticos, que o espaço e o tempo ordenam em fenómeno, isto é, numa representação unificada. Mas não são causa do fenómeno. Aplicar a categoria da causalidade à relação fenómeno-coisa em si seria considerá-la para além da experiência, caindo-se na atitude sofística que Kant denuncia na metafísica dogmática. Por isso, separa cuidadosamente o plano do fenómeno do plano da coisa em si. Mas esta é admitida como condição da idealização do fenómeno. Não é causa do fenómeno, mas o mundo da coisa em si é algo correlativo do mundo fenoménico; sem ele, este seria ininteligível. Mas o que será uma coisa em si? Só poderia saber-se se fosse dada numa intuição não-sensível, numa intuição intelectual, fora dos quadros espácio-temporais. Ao homem não foi concedida tal intuição, embora esta, em si mesma, não fosse impossível. Nada se pode afirmar, portanto, relativamente ao mundo das coisas em si. Permanecem para nós incognoscíveis.

Para além desta metafísica imanente não haverá acesso ao mundo da transcendência? Esse acesso, como saber objectivo, isto é, como ciência estrita, é impossível. Não corresponderá essa metafísica transcendente a "um tipo de apreensão do real, que difere por natureza do conhecimento científico?"[11] *A razão, graças às ideias, esforça-se por elevar os conhecimentos do entendimento à mais perfeita unidade e se a extensão dos conhecimentos se impõe ao nosso espírito, não corresponde "aos interesses supremos da razão"*[12]. *Interessa-se esta mais ainda pela sua unificação sistemática. "O conhecimento sistemático, a ciência dos objectos da experiência, fornece-nos um modelo de certeza; a filosofia crítica marca os limites do que* podemos saber *e a estimar razoavelmente o que nos é permitido esperar"*[13]. *Deste modo, a tarefa da razão abre-se à metafísica: "o propósito final a que visa, em última análise, a especulação da razão no*

---

[11] Jean LACROIX, *Kant et le kantisme*, Paris, 1967, p. 15.

[12] *Crítica da Razão Pura, Metodologia transcendental*, 1.ª Secção: *Do fim último do uso puro da nossa razão*, p. 634 e segs.

[13] *Ibidem*, p. 635.

uso transcendental, diz respeito a três objectos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus." [14].

Se a coisa, como fenómeno, só nos é acessível mediante a experiência, sujeita por conseguinte à causalidade da natureza, também pode, se a pensarmos como coisa em si, considerar-se independente da causalidade natural. E, neste caso, estará subordinada a um outro tipo de causalidade, a causalidade inteligível, que seria a liberdade. Com isto não se alargou o domínio do conhecimento, que continua circunscrito aos limites da experiência possível. Apenas se alcançou a simples possibilidade de uma causalidade livre. Poderemos ter a experiência de uma tal causalidade? Kant afirma que encontramos uma causalidade livre em nós mesmos; desenvolvemos uma actividade e somos a causa dessa actividade. Isto porque o homem é um ser de excepção, pois se, por um lado, está submetido à lei natural, também pode dar-se a si mesmo a sua própria lei. Esta razão, que se determina como razão livre, experimenta-se como livre. Porém, esta liberdade não é cognoscível pela razão teórica, limitada à esfera da experiência sensível. A partir da realidade da ideia da liberdade vai Kant demonstrar a realidade das outras ideias: a realidade das ideias da alma, e de Deus. A imortalidade da alma e a existência de Deus são para Kant necessárias, exigidas pela lei moral, seus postulados. A passagem da razão teórica para a razão prática é que faz aparecer o fundamento da metafísica, metafísica moral que não cabe neste prefácio analisar.

A Crítica da Razão Pura *mostrou que o espírito humano nada pode saber das realidades transcendentes aos fenómenos, pois não há uma intuição intelectual. Agora, no domínio prático, a Crítica mostra que essas realidades devem ser afirmadas. Assim se impõe de novo a metafísica, segundo uma forma, a única, segundo Kant, a ser possível numa idade dominada pelo ideal da ciência positiva, capaz de salvar os temas que a metafísica dogmática wolffiana e com ela toda a metafísica considerava seu autêntico património. É certo pretender Kant salvar as matemáticas e a ciência da natureza, mas não deixa também de ser verdadeiro que pretendeu também salvar o* teísmo *e assim integrar-se na linha tradicional.*

Já em tempo de Kant afirmava Jacobi (1743-1819) que "sem a coisa em si não se podia entrar no recinto da Crítica da Razão Pura, mas

[14] *Ibidem*, p. 635.

com a coisa em si não se poderia nele permanecer". De facto, a reflexão kantiana encontra-se em equilíbrio instável entre o idealismo absoluto e um realismo que admite coisas em si, embora incognoscíveis. E é no sentido do desaparecimento da coisa em si que vai evoluir a herança do pensador de Königsberg. No idealismo alemão a viragem copernicana é levada à derradeira consequência, sem quaisquer reservas criticistas. A intuição intelectual, conceito-limite para Kant, significando qualquer coisa concebível, mas não acessível, adquire foros de cidadania; a experiência sensível, necessária para o conhecimento do real, transforma-se em criação do eu, é uma certa forma de consciência. Em qualquer dos grandes nomes deste movimento idealista, com todas as suas diferenças, é sempre no sujeito que reside o centro de gravidade da filosofia, há sempre a eliminação da coisa em si. O saber não consiste na recepção de dados, mas numa construção no pleno sentido da palavra. O eu não é, portanto, tabula rasa, *mas actividade. O saber não é atribuído ao espírito humano finito, como tal, mas ao pensamento absoluto ou razão e, assim, o mundo converte-se em automanifestação do pensamento.*

Toda esta ousada especulação idealista não seria possível sem Kant e não traduz um regresso às vias tradicionais da metafísica.

As entusiásticas e, por vezes, extravagantes construções do idealismo germânico entram no descrédito, contrapostas aos resultados de uma ciência positiva, avassaladora de todos os domínios do real. Impõe-se agora uma reflexão filosófica que vai ser elaborada sob a égide de um zurück zu Kant, *pondo em evidência, fundamentalmente, a dimensão gnoseológica da crítica kantiana e reduzindo a* Crítica da Razão Pura *à* Analítica transcendental, *compreendida como uma teoria da ciência. Nisso consistiu, fundamentalmente, a limitação neokantiana.*

A Crítica da Razão Pura continua hoje ainda um texto vivo, referência obrigatória nas correntes filosóficas mais importantes da contemporaneidade. Assim, o kantismo constitui, no dizer de Ricoeur, o horizonte filosófico mais próximo da hermenêutica [15], *com a sua inversão das rela-*

---

[15] Cf. P. RICOEUR, *Herméneutique*, cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie, 1971-1972, Louvain-la-Neuve, p. 70. Ver ainda H. G. GADAMER, *Kant und die philosophische Hermeneutik*, Kant-Studien 66 (1975), pp. 395-403. Reimpresso com o título *Kant und die hermeneutische Wendung* in H.-G. GADAMER, *Heidegger Wege*, Tübingen, 1983, pp. 45-54.

ções entre uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser. Por isso, compreende-se que, "num clima kantiano, a teoria dos sinais — continua Ricoeur — possa preceder a teoria das coisas", "tornando-se possível que uma teoria da compreensão possa emancipar-se de uma teoria dos conteúdos de conhecimento"; mais precisamente, "o kantismo convida a remontar dos objectos da experiência às suas condições no espírito", embora "não tenha ultrapassado as condições da experiência física" [16].

Ligado ainda ao movimento da hermenêutica por diversos aspectos e na sequência do movimento fenomenológico, temos Heidegger para quem o diálogo com Kant é momento essencial. Considera o processo kantiano de fundamentação da metafísica profundamente inovador pela introdução do método transcendental e pela "função do a priori *originário atribuído ao tempo como forma* a priori *da imaginação transcendental"* [17]. *Heidegger pretende levar ao seu termo o discurso transcendental kantiano, mas procurando, ao arrepio do idealismo alemão, que radicalizou a viragem copernicana iniciada por Kant, aprofundando-a no sentido da aprioridade subjectiva, encontrar fora do sujeito essa aprioridade, a saber, no interior da facticidade da tradição a explorar. O dado, como ponto de partida estratégico, deixa de ser a determinação metafísica da coisa material ou a do sujeito. Será antes a relacionalidade da facticidade transmitida e isto é para Heidegger a linguagem, concebida, claramente, segundo o modelo do texto, originando, conforme expressão de Thomas J. Wilson* [18] *"um funcionalismo que deve ser caracterizado, não como uma* mathesis, *mas sim como* exegesis universalis".

---

[16] *Ibidem*, p. 71.

[17] J. ENES, *loc. cit.*, p. 122. A interpretação de Heidegger da fundamentação da metafísica em Kant encontra-se tratada em *Sein und Zeit* (1927), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) e *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (lições do ano de 1927 editadas postumamente em *Gesamtausgabe*, vol. 24, 1975).

[18] Thomas J. WILSON, *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1981, p. 13-14. Trata-se de uma das interpretações mais originais do pensamento heideggeriano. Cf. o artigo já citado de J. ENES e o de N. GONZÁLEZ-CAMINERO, *Dall modello dell'essere come cosa al modello dell'essere come testo*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", XXXIX (1983), pp. 312-335.

*

* *

Não é esta a primeira tradução em língua portuguesa da Crítica da Razão Pura. *Apareceram já no Brasil algumas versões incompletas, a mais recente das quais, feita directamente do alemão, se deve a Walério Rohden e a Ugo Baldur Moosburger (São Paulo, Abril Cultural, 1980)* [1]. *Tradução esta, em geral, muito fiel ao texto original, mas que, infelizmente, não conhecemos a tempo de nos ser de utilidade e apenas reproduz a segunda edição do texto kantiano. A tradução que agora se dá à estampa esforça-se por ser um instrumento tanto quanto possível adequado ao estudo completo da problemática da razão pura. Como texto base foi adoptado, como hoje é norma, o da segunda edição, que designaremos por edição B. Em rodapé aparecerão indicadas por * as notas do próprio Kant e em numeração árabe as variantes da primeira edição, designada por edição A. Nos trechos extensos de A, que foram eliminados em B, e representam por vezes capítulos ou parágrafos inteiros, como é o caso da dedução dos conceitos puros do entendimento e da maior parte da doutrina dos paralogismos, dividimos a página em duas partes: a superior preenchida pelo texto de B, considerado principal e a inferior comportando o texto de A. Também nas notas indicadas pela numeração árabe aparecem pequenas variantes de B, introduzidas pelo próprio Kant no seu exemplar de uso, ou leituras propostas por alguns dos mais eminentes* Kant-philologen. *Não tivemos a pretensão de ser exaustivos; fizemos delas uma selecção, cujo critério, naturalmente, se encontrará ferido, embora contra o nosso intento, de alguma subjectividade. Além disso, muitas dessas variantes ou alterações foram eliminadas por irrelevantes em língua portuguesa. O que sempre pretendemos foi dar uma tradução que respeitasse o mais possível o original kantiano. Renunciámos, por isso, a introduzir qualquer "melhoramento" na tradução de certos passos que se nos afiguravam menos claros. Seria cair na paráfrase — sempre de rejeitar — que eliminaria ambiguidades ou deficiências inerentes ao texto original, mas estaria sujeita ao*

---

[1] Agradecemos ao nosso prezado Colega e Amigo Prof. António Paim, do Instituto Brasileiro de Filosofia do Rio de Janeiro, as indicações referentes a traduções de Kant no Brasil e o envio de fotocópias e exemplares das mais importantes.

perigo de trair a lição kantiana. O cuidado de interpretar deve deixar-se, como de justiça, ao leitor.

A presente tradução da Crítica da Razão Pura é fruto do trabalho da Dr.ª Manuela Pinto dos Santos que verteu para português o texto da edição B até ao Cap. III, O ideal da razão pura, quinta secção, Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus (p. 507) e de mim próprio que traduzi o que restava do texto de B, os prefácios de A e de B e todos os textos de A que diferiam de B. É ainda da minha responsabilidade a tradução de todas as notas, quer as do punho do próprio Kant, quer outras, em que se apresentam variantes ao texto de B, bem como a unificação terminológica de toda a tradução do texto kantiano.

Como base para esta tradução foi utilizada a edição crítica de Raymund Schmidt: Kritik der reinen Vernunft, reimpressão inalterada da 2.ª edição, revista, de 1930 (Philosophische Bibliothek, vol. 37a, Hamburgo, Felix Meiner, 1956), embora confrontada com o texto completo de B e o de A até aos paralogismos da razão pura, publicados, respectivamente, nos vols. III e IV da edição da Academia de Berlim e com o vol. III da edição de Ernst Cassirer, ao cuidado de Görland. Mas foi na edição de R. Schmidt que, fundamentalmente, nos apoiamos e nela colhemos a selecção de notas apresentadas.

Com a finalidade de dar um texto completo e tornar possível evidenciar o que foi introduzido de novo na edição B, qualquer palavra, frase ou trecho entre parêntesis rectos [ ] significa que foram acrescentadas em B ou substituem outras aparecidas em A e de que daremos notícia em nota.

Não escondemos a dificuldade havida, por vezes, na tradução de certos vocábulos kantianos. Para melhor fixarmos os correspondentes termos em português, comparámo-los com a lição de algumas traduções: a tradução inglesa de Norman Kemp-Smith (Londres, 1968), a de Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardi-Radici (2 vols., Bari, 1925, reimpressão da 2.ª edição), a de J. Barni e P. Archambault (2 vols., Paris, 1944), a de A. Tremesaygues e B. Pacaud (Paris, 1950) e a tradução incompleta de M. Garcia Morente (2 vols., Madrid, 1929).

Uma especial menção é devida ao nosso prezado Colega e Amigo Prof. Doutor Walter de Sousa Medeiros que amavelmente se prestou a rever a tradução das citações latinas e, em alguns casos, teve a gentileza de a substituir por outra da sua autoria.

Temos consciência das carências da tradução apresentada e esperamos melhorá-la em futuras edições. Mas estamos seguros de não termos realizado tarefa sem interesse, ao procurarmos fazer Kant falar em língua portuguesa e precisamente nesta obra fundamental, a difícil Crítica da Razão Pura. *Não poderá afirmar-se com Hegel, que "um povo será bárbaro e não considerará bens próprios as coisas excelentes que conhece, enquanto não aprender a conhecê-las na sua língua"?*

ALEXANDRE F. MORUJÃO

BACO DE VERULAMIO

INSTAURATIO MAGNA

PRAEFATIO

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi ... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus. [1]

---

[1] *Só aparece em B.*

Tradução:

BACON DE VERULÂMIO

INSTAURATIO MAGNA

PREFÁCIO

Quanto ao próprio autor, preferimos guardar silêncio; mas quanto ao objectivo que temos em vista, esse vamos desde já enunciá-lo, para que as pessoas não cuidem que se trata de mera opinião, mas de verdadeira missão; e tenham a certeza de que batalhamos não para lançar as bases de alguma escola ou dogma, mas do bem-estar e grandeza do género humano. E, depois, para que estejam atentas aos seus reais interesses (...); tomem deliberações em ordem ao bem comum (...); e por si mesmas se disponham a assumir as suas posições. E, além disso, alimentem fundadas esperanças; e não entrevejam nem concebam esta nossa 'Instauratio' como algo desmesurado e superior à condição mortal — quando, na realidade, representa o fim do erro ilimitado e o seu prescrito remate.

B III

A SUA EXCELÊNCIA
O MINISTRO DE ESTADO DO REI
BARÃO DE ZEDLITZ

B V

|Senhor!

Promover pela sua parte o crescimento das ciências significa trabalhar no interesse de Vossa Excelência; pois estas duas coisas encontram-se intimamente ligadas, não só pelo posto eminente de um protector, mas bem mais ainda pela familiaridade de um amador e de um conhecedor esclarecido. Por isso recorro ao único meio que, de certa maneira, está em meu poder, para testemunhar a minha gratidão pela benevolente confiança com que Vossa Excelência me honra, julgando-me capaz de contribuir para esse fim.

B VI

|À mesma atenção benevolente com que Vossa Excelência dignou honrar a primeira edição desta obra dedico também agora esta segunda e, com ela, todos os outros interesses da minha carreira literária, e sou com o mais profundo respeito,

De Vossa Excelência,
o servidor muito obediente e humilde

IMMANUEL KANT

Königsberg, 23 de Abril de 1787 [1]

---

[1] *Em A o último parágrafo da dedicatória é assim concebido:* A quem agrada a vida especulativa, a aprovação de um juiz esclarecido e válido é, entre os desejos razoáveis, um poderoso encorajamento a esforços, cuja utilidade é grande, embora mediata, e por isso completamente desconhecida do vulgo.

A um tal juiz e à sua benevolente atenção dedico este escrito e coloco sob a sua protecção todos os outros interesses da minha carreira literária e sou, com o mais profundo respeito,

De Vossa Excelência,
servidor muito obediente e humilde,

IMMANUEL KANT

Königsberg, 29 de Março de 1781

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO [1] A VII
(1781)

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. Porém,| A VIII logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infindáveis chama-se *Metafísica*.

Houve um tempo em que esta ciência (a metafísica) era chamada rainha de todas as outras e, se tomarmos a intenção pela realidade, merecia amplamente esse título honorífico, graças à importância capital do seu objecto. No nosso tempo

---

[1] *Omitido em B.*

tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo e a nobre dama, repudiada e desamparada, lamenta-se como Hécuba:

A IX

> *... Modo maxima rerum,*
> *Tot generis natis que potens...*
> *Nunc trahor exul, inops.*
>
> OVÍDIO, *Metamorfoses* [1]

Inicialmente, sob a hegemonia dos *dogmáticos*, o seu poder era *despótico*. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa *anarquia* e os *cépticos*, espécie de nómadas, que tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social. Como, felizmente, eram pouco numerosos, não poderam impedir que os seus adversários, os dogmáticos, embora sem concordarem num plano prévio, tentassem repetidamente, restaurar a ordem destruída. Nos tempos modernos houve um momento em que parecia irem terminar todas essas disputas, graças a uma certa *fisiologia* do entendimento humano (a do célebre *Locke*) e a ser decidida inteiramente a legitimidade dessas pretensões. Embora essa suposta rainha tivesse um nascimento vulgar, derivasse da experiência comum e, por isso, com justiça, a sua origem tornasse suspeitas as suas exigências, aconteceu, no entanto, que esta *genealogia* tinha sido imaginada falsamente e, assim, a metafísica continuou a afirmar as suas A X pretensões; pelo que de novo tudo caiu no dogmatismo arcaico e carcomido e, finalmente, no desprestígio a que se tinha querido subtrair a ciência. Agora, depois de serem tentados todos os caminhos (ao que se vê) em vão, reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências, mas também, ao mesmo tempo, são origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação e de uma renovação dessas

---

[1] *Tradução:* Ainda há pouco a maior de todas, poderosa por tantos genros e filhos... eis-me agora exilada, despojada.

ciências, que um zelo mal entendido tornara obscuras, confusas e inúteis.

É vão, com efeito, afectar *indiferença* perante semelhantes investigações, cujo objecto não pode ser *indiferente* à natureza humana. Esses pretensos *indiferentistas*, por mais que busquem tornar-se irreconhecíveis, substituindo a terminologia da Escola por uma linguagem popular, não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas. Porém, esta indiferença, que se produz no meio do florescimento de todas as ciências e ataca precisamente aquela, a cujos conhecimentos, se pudéssemos adquiri-los, renunciaríamos com menos facilidade|do que a qualquer outro, é um fenómeno digno de atenção e de reflexão. Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do *juízo** amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas;|e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura.*

A XI

A XII

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com res-

---

* De vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc., mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantêm a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos. Esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o cuidado prévio de rectificar os princípios dessas ciências. À falta desta rectificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.

peito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da posssibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.

Assim, enveredei por este caminho, o único que me restava seguir e sinto-me lisonjeado por ter conseguido eliminar todos os erros que até agora tinham dividido a razão consigo mesma, no seu uso fora da experiência. Não evitei as suas questões, desculpando-me com a impotência da razão humana; pelo contrário, especifiquei-as completamente, segundo princípios e, depois de ter descoberto o ponto preciso do mal-entendido da razão consigo mesma, resolvi-as com a sua inteira satisfação. A XIII |Não dei, é certo, àquelas questões as respostas que o exaltado desejo dogmático de saber desejaria esperar, pois é impossível satisfazê-lo de outra forma que não seja por artes mágicas, das quais nada entendo. Tão-pouco residia aí o objecto do destino natural da nossa razão; o dever da filosofia era dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e inaltecida.

Neste trabalho, a minha grande preocupação foi descer ao pormenor e atrevo-me a afirmar não haver um só problema metafísico, que não se resolva aqui ou, pelo menos, não encontre neste lugar a chave da solução. Com efeito, a razão pura é uma unidade tão perfeita que, se o seu princípio não fosse suficiente para resolver uma única questão de todas aquelas que lhe são propostas pela sua natureza, haveria que rejeitá-lo, pois não se poderia aplicar a qualquer outra com perfeita segurança.

Ao falar assim, julgo perceber na fisionomia do leitor um misto de indignação e desprezo | A XIV por pretensões aparentemente tão vaidosas e imodestas; e, contudo, são incomparavelmente mais moderadas do que as de qualquer autor do programa mais vulgar, que pretende, por exemplo, demonstrar a natureza simples da *alma* ou a necessidade de um primeiro *começo do mundo*; realmente, tal autor assume o compromisso de estender o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível, coisa que, devo confessá-lo com humildade,

ultrapassa inteiramente o meu poder; em vez disso, ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, pois o encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se podem enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os actos simples da razão. O problema que aqui levanto é simplesmente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência.

Julgo ter dito o bastante acerca da *perfeição* a atingir em *cada um* dos fins e a *extensão* a dar à investigação de *conjunto* de todos eles, que não constituem um propósito arbitrário, mas que a natureza mesma do conhecimento nos propõe como *matéria* da nossa investigação crítica.

| Há ainda a ter em conta a *certeza* e a *clareza*, dois requisitos que se reportam à *forma* e se devem considerar qualidades essenciais a exigir de um autor que se lança em empresa tão delicada. A XV

No respeitante à *certeza*, a lei que impus a mim próprio obriga-me a que, nesta ordem de considerações, de modo algum seja permitido *emitir opiniões* e que tudo o que se pareça com uma *hipótese* seja mercadoria proibida, que não se deve vender, nem pelo mais baixo preço, mas que urge confiscar logo que seja descoberta. Com efeito, todo o conhecimento que possui um fundamento *a priori* anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário; com mais forte razão deve assim acontecer a respeito de uma determinação de todos os conhecimentos puros *a priori* que deve servir de medida e, portanto, de exemplo a toda a certeza apodíctica (filosófica). Só ao leitor competirá julgar se me mantive fiel, neste ponto, ao meu compromisso, pois ao autor apenas convém apresentar razões e não decidir dos efeitos delas sobre os juízes. Contudo, para que nada possa, inocentemente, ser causa de que se enfraqueçam estas razões, |seja permitido ao autor que ele próprio assinale as passagens que poderiam ocasionar alguma desconfiança, embora apenas tenham importância secundária, a fim de prevenir a A XVI

influência que o mais leve escrúpulo do leitor poderá exercer mais tarde no seu juízo, relativamente ao fim principal.

Não conheço investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso, do que aquelas que apresentei no segundo capítulo da Analítica transcendental, intitulado *Dedução dos conceitos puros do entendimento*; também foram as que me custaram mais esforço, mas espero que não tenha sido o trabalho perdido. Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objectos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objectivo desses conceitos *a priori* e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculda-

A XVII des cognitivas em que assenta:| estuda-o, portanto, no aspecto subjectivo. Esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*. Uma vez que esta última questão é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de facto não seja assim, como noutra ocasião mostrarei) parece ser este o caso de me permitir formular *opiniões* e deixar ao leitor igualmente a liberdade de emitir *outras diferentes*. Por isso devo pedir ao leitor para se lembrar de que, se a minha dedução subjectiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objectiva, que é a que aqui me importa principalmente, conserva toda a sua força, bastando, de resto, para isso, o que é dito de páginas 92 a páginas 93 [1].

Finalmente, no que respeita à *clareza*, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, a *clareza discursiva* (lógica) *por con-*

---

[1] *Paginação de A. Kant refere-se à* Passagem à dedução transcendental das categorias.

ceitos; seguidamente, também a *clareza*|*intuitiva* (estética) *por intuições*, isto é, por exemplos e outros esclarecimentos em concreto. Cuidei suficientemente da primeira, pois dizia respeito à essência do meu projecto, mas foi também a causa acidental que me impediu de me ocupar suficientemente da outra exigência, que é justa, embora o não seja de uma maneira tão estrita como a primeira. No decurso do meu trabalho encontrei-me quase sempre indeciso sobre o modo como a este respeito devia proceder. Os exemplos e as explicações pareciam-me sempre necessários e no primeiro esboço apresentaram-se, de facto, nos lugares adequados. Contudo, bem depressa vi a grandeza da minha tarefa e a multidão de objectos de que tinha de me ocupar e, dando conta de que, expostos de uma forma seca e puramente *escolástica*, esses objectos dariam extensão suficiente à minha obra, não me pareceu conveniente torná-la ainda maior com exemplos e explicações, apenas necessários de um ponto de vista *popular*; tanto mais que esta obra não podia acomodar-se ao grande público e aqueles que são cultores da ciência não necessitam tanto que se lhes facilite a leitura, coisa sempre agradável, mas que, neste caso, poderia desviar-nos um pouco do nosso fim em vista. Diz com verdade o Padre Tarrasson que, se avaliarmos|o tamanho de um livro, não pelo número de páginas, mas pelo tempo necessário a compreendê-lo, poder-se-á afirmar de muitos livros, que *seriam muito mais pequenos se não fossem tão pequenos*. Mas se, por outro lado, for proposto como objectivo a inteligência de um vasto conjunto de conhecimentos especulativos, embora ligados a um princípio único, poder-se-ia dizer, com igual razão, que *muitos livros teriam sido muito mais claros se não quisessem ser tão claros*. De facto, os expedientes para ajudar a ser claro são úteis nos *pormenores*, embora muitas vezes distraiam de ver o *conjunto*, impedindo o leitor de alcançar, com suficiente rapidez, uma visão desse conjunto; com o seu brilhante colorido encobrem, por assim dizer, e tornam invisível a articulação ou a estrutura do sistema, que é o mais importante para se poder julgar da sua unidade e do seu valor.

A XVIII

A XIX

Parece-me que pode ser para o leitor coisa de não pequeno atractivo juntar o seu esforço ao do autor, se tiver a

intenção de realizar inteiramente e de maneira duradoura uma obra grande e importante, de acordo com o plano que lhe é

A XX proposto. | Ora a metafísica, segundo os conceitos que dela apresentaremos aqui, é a única de todas as ciências que pode aspirar a uma realização semelhante e isto em pouco tempo e com pouco trabalho, desde que se congreguem os esforços, de tal modo que nada mais reste à posteridade que dispor tudo de uma maneira *didáctica*, de acordo com seus propósitos, sem por isso poder aumentar o conteúdo no que quer que seja. Na verdade, a metafísica outra coisa não é senão o *inventário*, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão *pura*. Nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto; pelo contrário, é posto à luz pela própria razão, mal se tenha descoberto o princípio comum de tudo isso. A unidade perfeita desta espécie de conhecimentos, derivados de simples conceitos puros, sem que nada da experiência, nem sequer mesmo uma intuição *particular*, própria a conduzir a uma experiência determinada, possa exercer sobre ela qualquer influência no sentido de a estender ou de a aumentar, torna esta integridade incondicionada não somente possível como ainda necessária.

Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex

PÉRSIO[1]

A XXI | Eu próprio espero publicar, com o título de *Metafísica da Natureza*, um tal sistema da razão pura (especulativa) que, embora não tenha metade da extensão da Crítica, deverá, no entanto, conter uma matéria incomparavelmente mais rica. Esta crítica teve primeiro que expor as fontes e as condições de possibilidade desta metafísica e necessitou de limpar e de alisar um terreno mal preparado. Espero aqui, do meu leitor, a paciência e a imparcialidade de um *juiz*; porém, na Metafísica da Natureza, terei necessidade da boa vontade e do concurso de

[1] *Tradução:* Regressa a ti mesmo e saberás como é simples para ti o inventário.

um *auxiliar*. Com efeito, por mais completa que tenha sido na Crítica a exposição de todos os *princípios* que servem de base ao sistema, o desenvolvimento deste exige que também se esteja de posse de todos os conceitos *derivados*, impossíveis de enumerar *a priori* e que é necessário investigar um por um. Como na Crítica foi esgotada toda a *síntese* dos conceitos, o mesmo será paralelamente exigido aqui, relativamente à *análise*, o que será fácil de conseguir e mais um entretenimento que um trabalho.

Resta-me ainda dizer alguma coisa com respeito à impressão. Como o começo desta foi um tanto atrasado, pude somente receber, para revisão, cerca de metade|das provas; nelas encontro algumas gralhas, que não alteram o sentido, exceptuado o da página 374, linha 4 a partir de baixo[1], onde se deve ler *specifisch* em vez de *skeptisch*. A antinomia da razão pura, de página 425 à página 461[2], encontra-se disposta sob a forma de quadro, de maneira a tudo o que pertence à *tese* estar sempre à esquerda e o que pertence à *antítese*, sempre à direita. Adoptei esta disposição para mais facilmente ser possível estabelecer comparação entre ambas. A XXII

[1] *Paginação de A. Kant refere-se à* Passagem à dedução transcendental das categorias.

[2] *Paginação de A.*

TÁBUA DE MATÉRIAS[1]

A XXIII

A XXIV

[1] *Apenas em A.*

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO (1787)

B VII

Só o resultado permite imediatamente julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios próprios da razão segue ou não a via segura da ciência. Se, após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades ao chegar à meta, ou se, para a atingir, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos, ou ainda se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores, quanto ao modo como deverá prosseguir o trabalho comum, então poderemos ter a certeza que esse estudo está longe ainda de ter seguido a via segura da ciência. É apenas mero tacteio, sendo já grande o mérito da razão em ter descoberto, de qualquer modo, esse caminho, mesmo à custa de renunciar a muito do que continha a finalidade proposta de início irreflectidamente.

|Pode reconhecer-se que a *lógica*, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo facto de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição da algumas subtilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. Também é digno de nota que não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar. Na verdade, se alguns modernos pensaram alargá-la, nela inserindo capítulos, quer de *psicologia*, referentes às diferentes faculdades de conhecimento (a imaginação, o espírito), quer *metafísicos*, respeitantes à origem dos conhecimentos ou às diversas espécies de evidência, consoante a diversidade dos objectos (idealismo, cepticismo, etc.), quer *antropológicos*, relativos aos preconceitos

B VIII

(suas causas e remédios), provém isso do seu desconhecimento da natureza peculiar desta ciência. Não há acréscimo, mas desfiguração das ciências, quando se confundem os seus limites; porém, os limites da lógica estão rigorosamente determinados
B IX por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objecto, quer encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais).

Que a lógica tenha sido tão bem sucedida deve-se ao seu carácter limitado, que a autoriza e mesmo a obriga a abstrair de todos os objectos de conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com a sua forma. Seria naturalmente muito mais difícil para a razão seguir a via segura da ciência, tendo de tratar não somente de si, mas também de objectos; eis porque, enquanto propedêutica, a lógica é apenas como a antecâmara das ciências e, tratando-se de conhecimentos, pressupõe-se, sem dúvida, uma lógica para os julgar, mas tem que procurar-se a aquisição destes nas ciências, própria e objectivamente designadas por esse nome.

O que nestas há de razão é algo que é conhecido *a priori* e esse conhecimento de razão pode referir-se ao seu objecto
B X de duas maneiras: ou pela simples | *determinação* deste e do seu conceito (que deverá ser dado noutra parte) ou então *realizando-o*. O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo o *conhecimento prático* da razão. Em ambos, a parte pura, isto é, aquela em que a razão determina totalmente *a priori* o seu objecto, por muito ou pouco que contenha, deve ser exposta isoladamente, sem mistura com o que de outras fontes provém, pois é mau governo dispender proventos levianamente, sem que posteriormente se possa distinguir, quando eles acabam, a parte da receita que pode suportar as despesas e a parte destas a reduzir.

A *matemática* e a *física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar *a priori* o seu objecto, a primeira de uma maneira totalmente pura e a segunda, pelo menos, par-

cialmente pura, mas também por imperativo de outras formas de conhecimento que não as da razão.

Desde os tempos mais remotos que a história da razão pode alcançar, no admirável povo grego, a *matemática* entrou na via segura de uma ciência. Simplesmente, não se deve pensar que lhe foi tão fácil como à lógica, em que a razão apenas se ocupa de si própria, acertar com essa estrada real,| ou melhor, abri-la por seu esforço. Creio antes que por muito tempo (sobretudo entre os egípcios), se manteve tacteante, e essa transformação definitiva foi devida a uma *revolução* operada pela inspiração feliz de um só homem, num ensaio segundo o qual não podia haver engano quanto ao caminho a seguir, abrindo e traçando para sempre e a infinita distância a via segura da ciência A história desta revolução do modo de pensar, mais importante do que a descoberta do caminho que dobrou o famoso promontório e a história do homem afortunado que a levou a cabo, não nos foi conservada. Todavia, a tradição que Diógenes Laércio nos transmitiu, nomeando o suposto descobridor dos elementos mais simples das demonstrações geométricas e que, segundo a opinião comum, nem sequer carecem de ser demonstrados, indica que a recordação da mudança operada pelo primeiro passo dado nesse novo caminho deve ter parecido extremamente importante aos matemáticos, tornando-se, por conseguinte, inolvidável. Aquele que primeiro demonstrou o *triângulo isósceles* (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação; descobriu que|não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito.

B XI

B XII

A física foi ainda mais lenta em encontrar a estrada larga da ciência. Só há século e meio, com efeito, o ensaio do arguto Bacon de Verulâmio em parte desencadeou e, em parte, pois já dela havia indícios, não fez senão estimular essa descoberta, que

também só pode ser explicada por uma revolução súbita, operada no modo de pensar. Aqui tomarei apenas em consideração a física, na medida em que se funda em princípios *empíricos*.

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera, quando Torricelli fez suportar pelo ar um peso, que antecipadamente sabia idêntico ao peso conhecido de uma coluna de água, ou quando, mais recentemente, Stahl transformou metais em cal e esta, B XIII por sua vez, |em metal, tirando-lhes e restituindo-lhes algo, * foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenómenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. Assim, a própria física tem de agradecer a revolução, tão proveitosa, do seu modo de pensar, unicamente à ideia de procurar B XIV na natureza (e não imaginar), |de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só não alcançaria saber; só assim a física enveredou pelo trilho certo da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tacteio.

O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à *metafísica*, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples

---

* Não sigo aqui, rigorosamente, o fio da história do método experimental, cujos primórdios não são, de resto, bem conhecidos.

conceitos (não, como a matemática, aplicando os conceitos à intuição), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria; é, porém, a mais antiga de todas as ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse. Na verdade, a razão sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer *a priori* (como tem a pretensão) as leis que a mais comum experiência confirma. É preciso arrepiar caminho inúmeras vezes, ao descobrir-se que a via não conduz aonde se deseja; e no que respeita ao acordo dos seus adeptos, relativamente às suas | afirmações, encontra-se a metafísica ainda tão longe de o alcançar, que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura. Não há dúvida, pois, que até hoje o seu método tem sido um mero tacteio e, o que é pior, um tacteio apenas entre simples conceitos. B XV

Porque será então que ainda aqui não se encontrou o caminho seguro da ciência? Acaso será ele impossível? De onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios? Mais ainda: quão poucos motivos teremos para confiar na nossa razão se, num dos pontos mais importantes do nosso desejo de saber, não só nos abandona como nos ludibria com miragens, acabando por nos enganar! Ou talvez até hoje nos tenhamos apenas enganado no caminho; de que indícios nos poderemos servir para esperar, em novas investigações, sermos melhor sucedidos do que os outros que nos precederam?

Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, | se converteram no que hoje são, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitosa e para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las, tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica. Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objectos; porém, todas as tenta- B XVI

tivas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na

B XVII metafísica, pode-se tentar o mesmo,| no que diz respeito à *intuição* dos objectos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objectos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objecto (enquanto objecto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objecto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os *conceitos*, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objecto e incorro no mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo *a priori*; ou então os objectos, ou que é o mesmo, a *experiência* pela qual nos são conhecidos (como objectos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço. Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objectos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em concei-

B XVIII tos *a priori*, pelos quais têm| de se regular necessariamente todos os objectos da experiência e com os quais devem concordar. No tocante aos objectos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão — e necessariamente — mas sem poderem

(pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, consequentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos *.

Este ensaio dá resultado e promete o caminho seguro da ciência para a metafísica, na sua primeira parte, que se ocupa de conceitos *a priori*, cujos objectos correspondentes podem ser dados na experiência conforme a esses conceitos. | Efectivamente, com a ajuda desta modificação do modo de pensar, pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, dotar de provas suficientes as leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objectos da experiência; ambas as coisas eram impossíveis seguindo o processo até agora usado. Porém, desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência. Porém, | a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contra-

B XIX

B XX

* Este método, imitado do método dos físicos, consiste, pois, em procurar os elementos da razão pura *naquilo que se pode confirmar ou refutar por uma experimentação*. Ora, para examinar as proposições da razão pura, sobretudo quando ousam ultrapassar os limites da experiência possível, não se podem submeter à experimentação os seus *objectos* (como na física); pelo que só é viável dispor os *conceitos* e *princípios* admitidos *a priori*, de tal modo que os mesmos objectos possam ser considerados de dois pontos de vista diferentes; *por um lado*, como objectos dos sentidos e do entendimento na experiência; *por outro*, como objectos que apenas são pensados, isto é, como objectos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência. Ora, consideradas as coisas deste duplo ponto de vista, verifica-se acordo com o princípio da razão pura; encaradas de um só ponto de vista, surge inevitável o conflito da razão consigo própria; a experiência decide então em favor da justeza dessa distinção.

-prova da experimentação, pelo facto desse conhecimento apenas se referir a fenómenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis. Com efeito, o que nos leva necessàriamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenómenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições. Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objectos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objectos, como fenómenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si; isto é uma prova de que tem fundamento o que inicialmente admitimos à guisa de ensaio *. | Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do supra-sensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. Deste modo, a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora o tivesse que deixar

B XXI

* Esta experimentação da razão pura tem grande analogia com a que os *químicos*, por vezes, denominam *redução* e em geral *processo sintético*. A *análise* do *metafísico* divide o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito diferentes: o das coisas como fenómenos e o das coisas em si. A *dialéctica* reúne-os para os pôr de acordo com a ideia racional e necessária do *incondicionado* e verifica que essa concordância se obtém unicamente graças a essa distinção a qual é, portanto, verdadeira.

vazio, competindo-nos a nós preenchê-lo, se pudermos, com os dados|práticos, ao que por ela mesmo somos convidados *. B XXII

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geómetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também | toda a sua estrutura interna. É que a razão B XXIII pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exactamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objectos para os pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica. Efectivamente, em relação ao primeiro ponto, no conhecimento *a priori* nada pode ser atribuído aos objectos que o sujeito pensante não extraia de si próprio; relativamente ao segundo, com respeito aos princípios de conhecimento, a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autónoma, na qual, como num corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um, não podendo inserir-se com segurança qualquer princípio *numa* conexão, sem ter sido ao mesmo tempo examinado

---

* Assim, as leis centrais do movimento dos corpos celestes trouxeram uma certeza total ao que *Copérnico* de início admitiu como hipótese e demonstraram, simultaneamente, a força invisível que liga a fábrica do mundo (a atracção *de Newton*), que para sempre ficaria ignorada se Copérnico não tivesse ousado, de uma maneira contrária ao testemunho dos sentidos e contudo verdadeira, procurar a explicação dos movimentos observados, não nos objectos celestes, mas no seu espectador. Neste prefácio unicamente apresento, a título de hipótese, a mudança de método exposta na crítica e que é análoga a esta hipótese copernicana. Esta mudança será contudo estabelecida no corpo da obra, a partir da natureza das nossas representações do espaço e do tempo e a partir dos conceitos elementares do nosso entendimento. Será assim provada, já não hipoteticamente, mas apodicticamente. Apresento-a aqui como hipótese, unicamente para vincar o carácter sempre hipotético dos primeiros ensaios de uma reforma como esta.

o *conjunto* das suas conexões com todo o uso puro da razão. Também a metafísica, se tiver enveredado pelo caminho seguro da ciência, mediante esta crítica, tem a rara felicidade, de que não goza nenhuma outra ciência racional que se ocupe de objectos (pois a lógica ocupa-se apenas da forma do pensamento em geral), de poder abranger totalmente o campo dos conhe-

B XXIV cimentos que lhe pertencem, | completando assim a sua obra e transmitindo aos vindouros um património utilizável, que não é susceptível de acrescentamento, porquanto apenas se refere a princípios e limites do seu uso, que são determinados pela própria crítica. Este cunho de perfeição também lhe é inerente enquanto ciência fundamental e dela se deverá poder dizer:

nil actum reputans, si quid superesset agendum. [1]

Poder-se-á contudo perguntar: que tesouro é esse que tencionamos legar à posteridade nesta metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro? Um relance apressado desta obra poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas *negativa*, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de facto, a sua primeira utilidade. Esta utilidade, porém, em breve se torna *positiva* se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apoia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma *extensão* mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses

B XXV princípios ameaçam estender a tudo | os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de facto de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso

---

[1] *Tradução:* Nada considerando como feito, se qualquer coisa restasse para fazer.

moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reacção desta, para não entrar em contradição consigo mesma. Negar a este serviço da crítica uma utilidade *positiva*, seria o mesmo que dizer que a polícia não tem utilidade, porque a sua principal acção consiste apenas em impedir a violência que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que a cada um seja permitido tratar dos seus afazeres em sossego e segurança. Também na parte analítica da Crítica se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenómenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada|a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objecto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objecto da intuição sensível, ou seja, como fenómeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objectos da *experiência*. Todavia, deverá ressalvar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objectos como coisas em si embora os não possamos *conhecer**. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria|fenómeno (aparência), sem haver algo que aparecesse. Suponhamos agora que se não tinha feito a distinção, pela nossa crítica considerada necessária, entre as coisas como objectos da experiência e essas

B XXVI

B XXVII

---

* Para *conhecer* um objecto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objecto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objectiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas.

mesmas coisas como coisas em si. Então o princípio de causalidade e, consequentemente, o mecanismo natural da determinação das coisas, deveria estender-se absolutamente a todas as coisas em geral, consideradas como causas eficientes. Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrermos em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma no *mesmo sentido*, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si) e nem de outro modo podia proceder sem uma crítica prévia. Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objecto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenómeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objecto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado,|na ordem dos fenómenos (das acções visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição. Se, porém, não posso *conhecer* a minha alma, considerada deste último ponto de vista, por meio da razão especulativa (e muito menos mediante a observação empírica), nem tão-pouco a liberdade, como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência e todavia não determinado no tempo (o que é impossível, porquanto não posso assentar o meu conceito em nenhuma intuição), posso, não obstante, *pensar* a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual) e a limitação que daí resulta para os conceitos do puro entendimento e, consequentemente, para os princípios que deles decorrem. Admitamos agora que a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como pro-

B XXVIII

priedade da nossa vontade, porque põe *a priori*, como dados da razão, princípios práticos que têm a sua origem nesta mesma razão e que sem o pressuposto |da liberdade seriam absolutamente impossíveis; se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por consequência, a *liberdade* e com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*. Como, porém, nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria acção (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar e o mesmo sucede à ciência da natureza, o que não se verificaria se a Crítica não nos tivesse previamente mostrado a nossa inevitável ignorância perante a coisa em si e não tivesse reduzido a simples fenómeno tudo o que podemos teoricamente *conhecer*. Idênticas considerações acerca da utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura se aplicam ao conceito de *Deus* e da *natureza simples* da nossa alma, de que agora me dispenso para abreviar. Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir* |*Deus*, *liberdade* e *imortalidade*, sem ao mesmo tempo *recusar* à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentes, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de facto apenas aos objectos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objecto de experiência, o converteriam realmente em fenómeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura. Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática. — Se, pois, não é difícil deixar à pos-

B XXIX

B XXX

teridade o legado de uma metafísica sistemática, concebida segundo o plano da crítica da razão pura, não será para menosprezar esta dádiva; quer se considere, simplesmente, a cultura que deve adquirir a razão ao seguir a via segura da ciência, em vez dos tenteios sem fundamento ou de |leviana vagabundagem a que a mesma se entrega quando procede sem crítica; quer se atenda também ao melhor emprego de tempo de uma juventude ávida de saber, que no dogmatismo corrente recebe um encorajamento tão precoce e tão forte para discorrer comodamente sobre coisas de que nada entende nem entenderá, como ninguém poderá entender, ou até para se deixar levar à invenção de novos pensamentos e opiniões, descurando a aprendizagem de ciências sólidas; quer sobretudo, se considerarmos a vantagem inestimável de, para todo o sempre, pôr fim às objecções à moralidade e à religião, de maneira *socrática*, isto é, mediante a clara demonstração da ignorância dos adversários. Porque sempre houve no mundo e decerto sempre haverá uma metafísica e a par desta se encontrará também uma dialéctica da razão pura, porque lhe é natural. Portanto, a primeira e mais importante tarefa da filosofia consistirá em extirpar de uma vez para sempre a essa dialéctica qualquer influência nefasta, estancando a fonte dos erros.

B XXXI

Apesar desta importante transformação no campo das ciências e da *perda* que a razão especulativa tem que sofrer no que até agora imaginava ser sua propriedade, |em relação às coisas humanas e ao proveito que o mundo até agora extraiu das doutrinas da razão pura tudo se mantém no mesmo estado vantajoso em que antes se encontrava; a perda atingiu apenas o *monopólio das escolas*; de modo algum, porém, o *interesse dos homens*. Pergunto ao mais inflexível dos dogmáticos se a prova da permanência da nossa alma após a morte, extraída da simplicidade da substância; ou a da liberdade da vontade, em oposição ao mecanismo universal, fundada em distinções subtis, embora inoperantes, entre necessidade prática subjectiva e objectiva; ou a prova da existência de Deus por meio do conceito de um ente soberanamente real (a partir da contingência do que é mutável e da necessidade de um primeiro motor); pergunto, se estas

B XXXII

provas, depois de saírem das escolas, chegaram alguma vez até ao público e puderam exercer a mínima influência sobre a sua convicção. Se tal não aconteceu nem se pode esperar que aconteça, dada a incapacidade do entendimento vulgar para tão subtil especulação; se no que respeita ao primeiro ponto, a disposição natural, que em todos os homens se observa, de nunca se poderem satisfazer com nada de temporal (insuficiente para as necessidades do seu destino completo), basta para dar origem à esperança em uma *vida futura*; se, em referência ao segundo ponto, a simples e clara|representação dos deveres, em oposição a quaisquer solicitações das nossas inclinações, é suficiente para suscitar a consciência da *liberdade*; se, por fim, no que respeita ao terceiro, a magnífica ordem, beleza e providência, que por toda a parte se manifestam na natureza, por si só bastam para originar a crença em um sábio e poderoso *autor do mundo*, convicção que se propaga no público na medida em que assenta em fundamentos racionais; então, não-somente o domínio da razão se mantém intacto, como até esta adquire maior valor pelo facto das escolas aprenderem, doravante, a não presumir, acerca de um assunto que afecta toda a condição humana, de uma visão mais vasta e mais elevada do que aquela que a grande maioria (que é digna do nosso maior respeito) pode com igual facilidade alcançar, e a limitar-se assim, unicamente, a cultivar essas provas, ao alcance de todos, e suficientes quanto ao ponto de vista moral. Esta reforma atinge apenas as pretensões arrogantes das escolas que, neste particular (como aliás, legitimamente em muitos outros), gostam de se considerar únicas conhecedoras e depositárias dessas verdades de que apenas comunicam ao público o uso, guardando para si a chave (*quod mecum nescit solus vult scire videri* [1]). Ao mesmo tempo houve também o cuidado de atender às pretensões|mais justas do filósofo especulativo, que continua a ser depositário exclusivo de uma ciência útil ao público, sem que este o saiba, ou seja, a crítica da razão, que nunca se poderá tornar popular, nem tão-pouco necessita sê-lo, porquanto, se não entram na cabeça do povo argumentos subtis

B XXXIII

B XXXIV

[1] *Tradução*: O que não sabe comigo pretende parecer saber sozinho.

em apoio de verdades úteis, também nunca lhe ocorrerão objecções, igualmente subtis, contra elas; pelo contrário, dado que a Escola inevitavelmente incorre neste duplo inconveniente, assim como qualquer indivíduo que ascende à especulação, a crítica é obrigada, por um exame fundamentado dos direitos da razão especulativa, a prevenir, de uma vez para sempre, o escândalo que iriam causar, mais tarde ou mais cedo, ao próprio povo, as controvérsias em que os metafísicos (e como tais, por fim, também os próprios teólogos) se embrenham, inevitavelmente, sem crítica e que acabam por falsear as suas próprias doutrinas. Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos espíritos fortes, o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o *idealismo* e *cepticismo*, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam
B XXXV no público. Quando os governos|hajam por bem ocupar-se dos assuntos dos eruditos, muito mais conforme seria com a sua sábia providência, tanto em relação à ciência como aos homens, que fomentassem a liberdade dessa crítica, a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão, em vez de apoiar o ridículo despotismo das escolas, que levantam grande alarido sobre o perigo público, quando se rasgam as suas teias de aranha, das quais o público nunca teve notícia e de cuja perda, portanto, nunca sentirá a falta.

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*. Esta oposição da crítica ao dogmatismo não favorece, pois, de modo algum, a superficialidade
B XXXVI palavrosa que toma a despropósito o nome de|popularidade, nem ainda menos o cepticismo que condena, sumariamente,

toda a metafísica. A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular). Exigência inevitável em metafísica, considerando que esta se compromete a realizar a sua obra totalmente *a priori*, portanto para completa satisfação da razão especulativa. Na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Wolff foi o primeiro que deu o exemplo (e por esse exemplo ficou sendo o fundador do espírito de profundeza até hoje ainda não extinto na Alemanha) do modo como, pela determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, pelo rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários no estabelecimento das consequências, se pode seguir o caminho seguro de uma ciência. Mais do que qualquer outro se encontrava apto para colocar nessa via uma ciência, como a metafísica, se lhe tivesse ocorrido preparar primeiro o terreno pela crítica do respectivo instrumento, isto é, da própria razão pura;|uma falta que, mais do que a ele, é imputável à maneira dogmática de pensar da sua época e de que não podem acusar-se uns aos outros os filósofos do seu tempo, nem os dos tempos anteriores. Os que rejeitam o seu método e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa que não seja desembaraçar-se dos vínculos da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia.

B XXXVII

No que se refere a esta segunda edição não quis, como é natural, deixar passar o ensejo de obviar quanto possível às dificuldades e obscuridades que podem ter dado origem a interpretações erróneas em que caíram homens argutos ao julgar este livro, talvez em parte por minha culpa. Nas próprias proposições e suas provas nada julguei dever alterar, nem tão-pouco na forma e no conjunto do seu plano; o que deve atribuir-se, em parte, não só ao longo exame a que o submeti antes de o apresentar a público, mas também à própria índole do assunto, ou seja à

natureza de uma razão especulativa pura, que encerra uma verdadeira estrutura em que tudo é órgão, isto é, em que tudo existe para cada parte e cada parte para todas as outras, pelo que, qualquer defeito, por mais ínfimo, quer seja engano (erro) ou lacuna, logo se denunciaria inevitavelmente no uso. Também de futuro este sistema se manterá imutável, assim o espero. O que justifica esta confiança não é presunção minha, é apenas a evidência que ressalta da experimentação da igualdade de resultados a que se chega, quer se parta da totalidade dos elementos mínimos para a totalidade da razão pura, quer, inversamente, do todo para cada parte (pois este todo é também dado pela finalidade última da razão no domínio prático), ao passo que a tentativa de modificar sequer a mais pequena parte, imediatamente acarretaria contradições, não só no sistema, mas também em toda a razão humana em geral. Somente na *exposição* há ainda muito a fazer e a esse respeito tentei nesta edição fazer correcções que devem evitar tanto a má compreensão da estética, particularmente no conceito do tempo, como a obscuridade da dedução dos conceitos do entendimento, como ainda a suposta falta de evidência suficiente nas provas dos princípios do entendimento puro, como enfim a falsa interpretação dos paralogismos da psicologia racional. Até aí (ou seja, apenas até B XXXIX ao fim da primeira parte da dialéctica |transcendental), se estendem as minhas alterações quanto à forma da exposição *, por-

---

* O único verdadeiro acrescentamento que poderia citar, embora se trate apenas da forma de demonstração, é aquele pelo qual fiz uma refutação nova do *idealismo* psicológico e dei uma prova rigorosa (a única possível, segundo creio) da realidade objectiva da intuição externa. Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica (e na verdade não é), não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de *crença* a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a pôr em dúvida. Como se encontra certa obscuridade de expressão nesta prova, que vai da terceira à sexta linha, peço vénia para alterar esse período como se segue: "*Ora o que permanece não pode ser uma intuição em mim, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim, são representações e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser determinada a sua*

que|o tempo me faltou e em relação ao resto não se me deparou nenhuma interpretação errónea de críticos imparciais e competentes.|Estes, por si mesmos, encontrarão, no lugar res- BXL

---

alteração e, consequentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram." Poder-se-ia talvez objectar a esta prova que apenas tenho consciência imediata daquilo que está em mim, ou seja, da minha *representação* das coisas exteriores e que, por consequência, fica ainda indeciso se algo que lhes corresponda está ou não fora de mim. Contudo, |tenho consciência da minha *existência no tempo* (portanto, também da faculdade que esta possui de ser determinável nele) pela minha experiência interna e esta é mais do que a mera consciência empírica da minha representação; porém, é idêntica à *consciência empírica da minha existência*, que só é determinável em relação a algo que *existe fora de mim* e está ligado à minha existência. Esta consciência da minha existência no tempo está, pois, igualmente ligada à consciência de uma relação a algo exterior a mim; é, pois, experiência e não ficção, sentido e não imaginação, que liga indissoluvelmente o exterior ao meu sentido interno, pois o sentido externo é já em si relação da intuição a algo real fora de mim e cuja realidade, à diferença da imaginação, consiste apenas em estar indissoluvelmente ligado à própria experiência interna, como à condição dessa possibilidade, o que aqui sucede. Se à *consciência intelectual* da minha existência na representação "eu sou", que acompanha todos os meus juízos e actos do entendimento, pudesse juntar, ao mesmo tempo, uma determinação da minha existência *pela intuição intelectual*, então a consciência de uma relação a algo existente fora de mim não pertenceria necessariamente a esta determinação. Ora, essa consciência intelectual precede, sem dúvida, mas a intuição interna, pela qual somente a minha existência pode ser determinada, é sensível e ligada à condição do tempo; e esta determinação, e por conseguinte também a própria experiência interna, depende de algo de permanente, que não está em mim e que, portanto, só pode ser exterior|a mim e com o qual tenho de me considerar relacionado. Assim, a realidade do sentido externo está necessariamente ligada à realidade do sentido interno para possibilitar a experiência em geral, quer dizer, tenho tão segura consciência de que há coisas exteriores a mim, que se relacionam com o meu sentido, como tenho a consciência de que eu próprio existo no tempo. Porém, quanto a saber a que intuições dadas correspondem objectos fora de mim e que, por consequência, pertencem ao *sentido externo*, ao qual devem ser atribuídos e não à imaginação, é o que terá de decidir-se em cada caso particular, de acordo com as regras segundo as quais a experiência em geral (mesmo a interna) se distingue da imaginação, tendo sempre como fundamento o princípio de que há realmente experiência externa. Podemos a este propósito acrescentar ainda a seguinte observação: a representação de algo *permanente* na existência não é idêntica à *representação permanente*, porque esta pode ser muito variável e mutável, como todas as

BXL

BXLI

pectivo, a consideração que me mereceram as suas observações, B XLII sem que eu os nomeie com o louvor que lhes é devido. | Estas correcções acarretam para o leitor um ligeiro prejuízo, que não se podia evitar sem que o livro ficasse demasiado volumoso; com efeito, diversos assuntos, embora não pertencendo essencialmente à integridade do conjunto, mas de que alguns dos leitores hão-de lamentar a falta, pois poderiam servir para outro objectivo, tiveram de ser omitidos ou abreviados para dar lugar a uma exposição, ao que espero, mais facilmente compreensível agora e que nada alterou fundamentalmente quanto às proposições nem mesmo quanto às demonstrações; diverge, contudo, aqui e além, da edição anterior, no método de apresentação, o bastante para não poder ser nela intercalada. Esta ligeira perda, que qualquer leitor, se quiser, pode suprir pelo confronto com a primeira edição, será vantajosamente compensada, assim o espero, por uma maior clareza. Observei com grata satisfação em diversas obras vindas a público (já a propósito de recensões de certos livros, já de trabalhos especializados), que o espírito de profundeza não se extinguiu na Alemanha, B XLIII apenas temporariamente foi abafado pela moda de uma | liberdade de pensar com foros de genial e que as espinhosas sendas da crítica, que conduzem a uma ciência da razão pura, ciência escolástica, é certo, mas a esse título perdurável e por isso altamente necessária, não impediram inteligências corajosas e lúcidas de as trilhar. A esses homens de merecimento, que à profundidade de visão aliam o talento de uma exposição luminosa (que não presumo possuir), deixo encargo de aperfeiçoar o meu trabalho, no que ele possa ser ainda, de onde em onde, deficiente; pois, neste caso, não há o perigo de ser refutado,

---

nossas representações, mesmo as representações da matéria, e contudo refere-se a algo de permanente, que tem de ser uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim, cuja existência está incluída necessariamente na *determinação* da minha própria existência, constituindo com ela uma única experiência, que nem sequer poderia realizar-se internamente se não fosse (em parte) simultaneamente exterior. Quanto ao como, também não podemos explicar neste lugar como pensamos em geral o que subsiste no tempo e cuja simultaneidade com o variável produz o conceito de mudança.

mas o de não ser compreendido. Por meu lado não poderei doravante embrenhar-se em controvérsias, mas nem por isso deixarei de prestar cuidadosa atenção a todas as sugestões de amigos e adversários para as utilizar no futuro desenvolvimento do sistema que construirei sobre esta propedêutica. Dado que no decurso destes trabalhos atingi idade bastante avançada (entro neste mês nos meus sessenta e quatro anos), tenho de ser prudente no emprego do tempo, se quiser realizar o meu plano de publicar a metafísica da natureza e a dos costumes para confirmar a exactidão da crítica da razão pura tanto especulativa como prática; terei pois de esperar desses homens de mérito, que a assimilaram, o esclarecimento das obscuridades, de início dificilmente evitáveis nesta | obra, bem como a sua defesa na totalidade. Qualquer exposição filosófica está sujeita a ter pontos fracos (pois não pode ter armadura tão resistente como a da exposição matemática), sem que, todavia, a estrutura do sistema, considerada na sua unidade, corra perigo. Efectivamente, quando o sistema é novo, poucos possuem a argúcia de espírito bastante para dele obter uma visão de conjunto e menos ainda os que encontram nisso prazer, porque todas as inovações os incomodam. Também em qualquer obra, sobretudo quando se desenvolve em discurso livre, se podem respigar aparentes contradições, confrontando entre si passos isolados, arrancados do contexto e que, aos olhos dos que se fiam nos juízos alheios, lançam sobre ela, por ventura, uma luz desfavorável; essas contradições são, contudo, bem fáceis de resolver para quem se apoderou da ideia global da obra. Entretanto, se uma teoria tem em si consistência, a acção e reacção, que de início constituem perigosa ameaça, servem apenas, com o correr do tempo, para limar certas arestas e se dela se ocuparem homens de imparcialidade, inteligência e amigos da verdadeira popularidade, que em pouco tempo lhe proporcionarão também a desejada elegância.

B XLIV

Königsberg, Abril de 1787

B 1

INTRODUÇÃO (*B*)

I

DA DIFERENÇA ENTRE CONHECIMENTO PURO E CONHECIMENTO EMPÍRICO

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em acção a nossa capacidade de conhecer senão os objectos que afectam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.

Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em acção por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa | matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los.

B 2

Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a

ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência.

Esta expressão não é, contudo, ainda suficientemente definida para designar de um modo conveniente todo o sentido da questão apresentada. Na verdade, costuma dizer-se de alguns conhecimentos, provenientes de fontes da experiência, que deles somos capazes ou os possuímos *a priori*, porque os não derivamos imediatamente da experiência, mas de uma regra geral, que todavia fomos buscar à experiência. Assim, diz-se de alguém, que minou os alicerces da sua casa, que podia saber *a priori* que ela havia de ruir, isto é, que não deveria esperar, para saber pela experiência, o real desmoronamento. Contudo, não poderia sabê-lo totalmente *a priori*, pois era necessário ter-lhe sido revelado anteriormente, pela experiência, que os corpos são pesados e caem quando lhes é retirado o sustentáculo.

Por esta razão designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência,| B 3 mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é *pura*, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência.

II

ESTAMOS DE POSSE DE DETERMINADOS CONHECIMENTOS *A PRIORI* E MESMO O SENSO COMUM NUNCA DELES É DESTITUÍDO

Necessitamos agora de um critério pelo qual possamos distinguir seguramente um conhecimento puro de um conhecimento empírico. É verdade que a experiência nos ensina, que

algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente. *Em primeiro lugar*, se encontrarmos uma proposição que apenas se possa pensar como *necessária*, estamos em presença de um juízo *a priori*; se, além disso, essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição necessária, então é absolutamente *a priori*. *Em segundo lugar*, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até
B 4 agora nos foi dado| verificar, não se encontram excepções a esta ou àquela regra. Portanto, se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma excepção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*. A universalidade empírica é, assim, uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria, como, por exemplo, na seguinte proposição: todos os corpos são pesados. Em contrapartida, sempre que a um juízo pertence, essencialmente, uma rigorosa universalidade, este juízo provém de uma fonte particular do conhecimento, a saber, de uma faculdade de conhecimento *a priori*. Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra. Porém, como na prática é umas vezes mais fácil de mostrar a limitação empírica do que a contingência dos juízos e outras vezes mais conveniente mostrar a universalidade ilimitada, que atribuímos a um juízo, do que a sua necessidade, é aconselhável servirmo-nos, separadamente, dos dois critérios, cada um dos quais é de per si infalível.

É fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros *a priori*. Se quisermos um exemplo, extraído das ciências, basta volver os olhos para todos os juízos da matemá-
B 5 tica; se quisermos um exemplo, tirado do uso| mais comum do entendimento, pode servir-nos a proposição, segundo a qual todas a mudanças têm que ter uma causa. Neste último, o conceito de uma causa contém, tão manifestamente, o conceito

de uma ligação necessária com um efeito e uma rigorosa universalidade da regra, que esse conceito de causa totalmente se perderia, se quiséssemos derivá-lo, como Hume o fez, de uma associação frequente do facto actual com o facto precedente e de um hábito daí resultante (de uma necessidade, portanto, apenas subjectiva) de ligar entre si representações. Poder-se-ia também demonstrar, sem haver necessidade de recorrer a exemplos semelhantes, a realidade de princípios puros *a priori* no nosso conhecimento, que estes princípios são imprescindíveis para a própria possibilidade da experiência, por conseguinte, expor a sua necessidade *a priori*. Pois onde iria a própria experiência buscar a certeza, se todas as regras, segundo as quais progride, fossem continuamente empíricas e, portanto, contingentes? Seria difícil, por causa disso, dar a essas regras o valor de primeiros princípios. Neste lugar podemo-nos bastar com ter exposto, a título de facto, juntamente com os seus critérios, o uso puro da nossa capacidade de conhecer. Todavia não é apenas nos juízos, mas ainda em alguns conceitos, que se revela uma origem *a priori*. Eliminai, pouco a pouco, do vosso conceito de experiência de um *corpo* tudo o que nele é empírico, a cor, a rugosidade ou macieza, o peso, a própria impenetrabilidade; restará, por fim, o *espaço* que esse corpo (agora totalmente desaparecido) ocupava e que |não podereis eliminar. De igual modo, se eliminardes do vosso conceito empírico de qualquer objecto, seja ele corporal ou não, todas as qualidades que a experiência vos ensinou, não poderíeis contudo retirar-lhe aquelas pelas quais o pensais como *substância* ou como inerente a uma substância (embora este conceito contenha mais determinações do que o conceito de um objecto em geral). Obrigados pela necessidade com que este conceito se vos impõe, tereis de admitir que tem a sua sede *a priori* na nossa faculdade de conhecer.

B 6

III

A FILOSOFIA CARECE DE UMA CIÊNCIA QUE DETERMINE A POSSIBILIDADE, OS PRINCÍPIOS E A EXTENSÃO DE TODO O CONHECIMENTO *A PRIORI*

O que é mais significativo [1] ainda [do que as precedentes considerações] é o facto de certos conhecimentos saírem do A 3 campo de todas| as experiências possíveis e, mediante conceitos, aos quais a experiência não pode apresentar objecto correspondente, aparentarem estender os nossos juízos para além de todos os limites da experiência.

É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correcção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, con- B 7 sideramos | eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenómenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença. [Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade* e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica*. O seu proceder metódico é, de início, *dogmático*, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade.]

Ora, parece sem dúvida natural que, abandonando o terreno da experiência, se não proceda imediatamente à construção de um edifício, com os conhecimentos que se possuem sem saber donde e a crédito de princípios cuja origem se ignora, sem que primeiro se tenham assegurado os seus fundamentos mediante cuidadosas investigações e [o que é mais], sem que já

---

[1] *A*: Mas o que é mais significativo.

de há muito se não tivesse levantado a questão de saber como poderia o entendimento ter atingido esses conhecimentos *a priori* e qual a extensão, o valor e o preço que possuem. |A 4 De facto, nada seria mais natural, se por esta palavra [*natural*] entendermos o que|B 8 de modo razoável e justo deveria suceder; mas, se por ela se entende o que habitualmente acontece, então nada de mais natural e compreensível do que se ter omitido por muito tempo esta indagação. Pois que uma parte desses conhecimentos, [como sejam os de] a matemática, há muito que é do domínio da certeza, dando assim favorável esperança para os outros, embora estes últimos possam ser de natureza completamente diferente. Além disso, quando se ultrapassa o círculo da experiência, há a certeza de não ser refutado pela experiência. O anseio de alargar os conhecimentos é tão forte, que só uma clara contradição com que se esbarre pode impedir o seu avanço. Esta contradição, porém, pode ser evitada se procedermos cautelosamente na elaboração das nossas ficções, sem que por isso deixem de ser menos ficções. A matemática oferece-nos um exemplo brilhante de quanto se pode ir longe no conhecimento *a priori*, independente da experiência. É certo que se ocupa de objectos e de conhecimentos, apenas na medida em que se podem representar na intuição. Mas facilmente se deixa de reparar nesta circunstância, porque essa intuição mesma pode ser dada *a priori* e, portanto, mal se distingue de um simples conceito puro. Seduzido [1] por uma tal prova de força da razão,|A 5 o impulso de ir mais além não vê limites. A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria|B 9 desferir o seu voo. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos [2] e, nas asas das ideias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não logravam abrir caminho, porque não tinha um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as

---

[1] *A*: Encorajado.

[2] *A*: opõe ao entendimento demasiados obstáculos diversos.

suas forças para mover o entendimento. É, porém, o destino corrente da razão humana, na especulação, concluir o seu edifício tão cedo quanto possível e só depois examinar se ele possui bons fundamentos. Procura então toda a espécie de pretextos para se persuadir da sua solidez ou [até] para impedir [inteiramente] semelhante exame, tardio e perigoso. Enquanto construímos, algo nos liberta de todo o cuidado e suspeita, e até falsamente nos convence de aparente rigor. É que uma grande parte, talvez a maior parte da actividade da nossa razão, consiste em *análises* dos conceitos que já possuímos de objectos. Isto fornece-nos uma porção de conhecimentos que, não sendo embora mais do que esclarecimentos ou explicações do que já foi pensado nos nossos conceitos (embora ainda confusamente), são apreciados, pelo menos no tocante à forma, como novas intelecções, embora, no tocante à matéria ou ao conteúdo, não B 10 ampliem os conceitos já adquiridos, apenas os decomponham.| Como este procedimento dá um conhecimento real *a priori* e marca um progresso seguro e útil, a razão, sem que disso se aperceba, faz desprevenidamente afirmações de espécie completamente diferente, em que acrescenta a conceitos dados [1] outros conceitos de todo alheios [e precisamente *a priori*,] ignorando como chegou a esse ponto e nem sequer lhe ocorrendo pôr semelhante questão. Eis porque tratarei primeiramente da distinção dessa dupla forma de conhecimento.

[IV]

DA DISTINÇÃO ENTRE JUÍZOS ANALÍTICOS E JUÍZOS SINTÉTICOS

Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado (apenas considero os juízos afirmativos, porque é fácil depois a aplicação aos negativos), esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A

---

[1] *Em A acrescenta-se: a priori.*

como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo,| *sintético*. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade, deverão chamar-se juízos sintéticos. | Os primeiros poderiam igualmente denominar-se juízos *explicativos*; os segundos, juízos *extensivos*; porque naqueles o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais, que já nele estavam pensados (embora confusamente); ao passo que os outros juízos, pelo contrário, acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição. Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso de ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico. Em contrapartida, quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adjunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético.

A 7

B 11

[*Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos*, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso de sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso é uma proposição que se verifica *a priori* e não um| juízo de experiência. Porque antes de passar à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo; basta extrair-lhe o predicado segundo o princípio de contradição para, simultaneamente, adquirir a consciência da necessidade do juízo, necessidade essa que a experiência nunca me poderia ensinar. Pelo contrário, embora eu já não incluía no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, esse conceito indica, todavia, um objecto da experiência

B 12

obtido mediante uma parte desta experiência, à qual posso ainda acrescentar outras partes dessa mesma experiência, diferentes das que pertencem ao conceito de objecto. Posso ainda previamente conhecer o conceito de corpo, *analiticamente*, pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da figura, etc., todas elas pensadas nesse conceito. Ampliando agora o conhecimento e voltando os olhos para a experiência de onde abstraí esse conceito de corpo, encontro também o peso sempre ligado aos caracteres precedentes e, por conseguinte, acrescento-o *sinteticamente*, como predicado, a esse conceito. É pois sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições.] [1].

A 9 | Nos juízos sintéticos *a priori* falta, porém, de todo essa
B 13 ajuda. Se ultrapasso o conceito A [2] | para conhecer outro con-

---

[1] *Em lugar desta alínea lia-se em A:* Donde resulta claramente: 1.º que pelos juízos analíticos o nosso conhecimento não é ampliado mas o conceito, que já possuo, é desenvolvido e tornado compreensível para mim próprio; 2.º que nos juízos sintéticos devo ter, além do conceito do sujeito, alguma coisa de diferente, X, sobre o qual se apoia o entendimento para conhecer que o predicado, que não está contido nesse conceito, todavia lhe pertence.

Nos juízos empíricos, ou de experiência, não há dificuldade alguma, pois este X é a experiência completa do objecto que eu penso pelo conceito A, o qual exprime apenas uma parte dessa experiência. Na verdade, embora não inclua já no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, esse conceito não designa menos uma parte da experiência total e a essa parte posso, pois, acrescentar ainda outras partes dessa mesma experiência, como pertencentes ao conceito do objecto. Posso previamente conhecer o conceito de corpo, *analiticamente*, pelos caracteres da extensão, de impenetrabilidade, de figura, etc., que são todos pensados nesse conceito. Se alargar agora o meu conhecimento e me voltar para a experiência, donde extraí este conceito de corpo, encontro também o peso, unido sempre aos caracteres precedentes. A experiência é, portanto, aquele X que está fora do conceito A e sobre o qual se funda a possibilidade de síntese do predicado B do peso com o conceito A.

[2] *A*: Se devo sair do conceito A.

ceito B, como ligado ao primeiro, em que me apoio, o que é que tornará a síntese possível, já que não tenho, neste caso, a vantagem de a procurar no campo da experiência? Tomemos a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. No conceito de algo que acontece concebo, é certo, uma existência precedida de um tempo que a antecede, etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito de causa está totalmente fora desse conceito e mostra algo de distinto do que acontece; não está, pois, contido nesta última representação. Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente distinto e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente? Qual é aqui a incógnita X em que se apoia o entendimento quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, que lhe é estranho, mas todavia considera ligado a esse conceito?[1]. Não pode ser a experiência, porque o princípio em questão acrescenta esta segunda representação à primeira, não só com generalidade maior do que a que a experiência pode conceder, mas também com a expressão da necessidade, ou seja, totalmente *a priori* e por simples conceitos. Ora é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do| nosso conhecimento especulativo *a priori*, pois os princípios analíticos sem dúvida que são altamente importantes e necessários, mas apenas servem | para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova[2].

A 10

B 14

---

[1] *A*: mas que se encontra, contudo, ligado a esse conceito?

[2] *Em A a este parágrafo seguia-se apenas a seguinte alínea, substituída em B pelos §§ V e VI:*

Há aqui, pois, um certo mistério*, cujo descobrimento tão-só pode fazer seguro e digno de confiança o progresso no campo ilimitado do conhecimento intelectual puro; a saber, descobrir, com a universalidade apropriada, o fundamento da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, penetrar as condições que tornam possível cada espécie, e ordenar todo esse conhecimento (que constitui o seu género próximo) num sistema, englobando as suas fontes originais, divisões, extensão e limites, sem se restringir a um esboço rápido, mas

[V]

EM TODAS AS CIÊNCIAS TEÓRICAS DA RAZÃO ENCONTRAM-SE, COMO PRINCÍPIOS, JUÍZOS SINTÉTICOS *A PRIORI*

1. *Os juízos matemáticos são todos sintéticos.* Esta proposição parece até hoje ter escapado às observações dos analistas da razão humana e mesmo opor-se a todas as suas conjecturas; é, contudo, incontestavelmente certa e de consequências muito importantes. Como se reconheceu que os raciocínios dos matemáticos se processam todos segundo o princípio de contradição (o que é exigido pela natureza de qualquer certeza apodíctica), julgou-se que os seus princípios eram conhecidos também graças ao princípio de contradição; nisso se enganaram os analistas, porque uma proposição sintética pode, sem dúvida, ser considerada segundo o princípio de contradição, mas só enquanto se prossuponha outra proposição sintética de onde possa ser deduzida, nunca em si própria.

Antes de mais, cumpre observar que as verdadeiras proposições matemáticas são sempre juízos *a priori* e não empíricos, porque comportam a necessidade, que não se pode extrair da B 15 experiência.|Se não se quiser admitir isso, pois bem, limitarei a minha tese à *matemática pura*, cujo conceito já de si exige que não contenha conhecimento empírico, mas um conhecimento puro e *a priori*.

À primeira vista poder-se-ia, sem dúvida, pensar que a proposição 7+5=12 é uma proposição simplesmente analítica, resultante, em virtude do princípio de contradição, do conceito

---

determinando-o de maneira completa e suficiente para todos os usos. Basta por agora acerca dos caracteres particulares que têm em si os juízos sintéticos.

* Se houvesse ocorrido a uma antigo levantar somente esta questão, ter-se-ia esta, por si só, fortemente oposto a todos os sistemas da razão pura até aos nossos dias e poupado tantos ensaios vãos, que tão cegamente se empreenderam, sem saber do que propriamente se tratava.

da soma de sete e de cinco. Porém, quando se observa de mais perto, verifica-se que o conceito da soma de sete e de cinco nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que, de modo algum, é pensado qual é esse número único que reúne os dois. O conceito de doze de modo algum ficou pensado pelo simples facto de se ter concebido essa reunião de sete e de cinco e, por mais que analise o conceito que possuo de uma tal soma possível, não encontrarei nele o número doze. Temos de superar estes conceitos, procurando a ajuda da intuição que corresponde a um deles, por exemplo os cinco dedos da mão ou (como Segner na sua aritmética) cinco pontos, e assim acrescentar, uma a uma, ao conceito de sete, as unidades do número cinco dadas na intuição. Com efeito, tomo primeiro o número sete e, com a ajuda dos dedos da minha mão para intuir o conceito de cinco, adicionei-lhes uma a uma, mediante este processo figurativo, as unidades que primeiro juntei | para perfazer o número cinco e vejo assim surgir o número doze. No conceito de uma soma de 7 + 5 pensei que *devia* acrescentar cinco a sete, mas não que essa soma fosse igual ao número doze. A proposição aritmética é, pois, sempre sintética, do que nos compenetramos tanto mais nitidamente, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então se torna evidente que, fossem quais fossem as voltas que déssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos. B 16

Do mesmo modo, nenhum princípio de geometria pura é analítico. Que a linha recta seja a mais curta distância entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o meu conceito de recta não contém nada de quantitativo, mas sim uma qualidade. O conceito de *mais curta* tem de ser totalmente acrescentado e não pode ser extraído de nenhuma análise do conceito de linha recta. Tem de recorrer-se à intuição, mediante a qual unicamente a síntese é possível.

É certo que um pequeno número de princípios que os geómetras pressupõem são, em verdade, analíticos e assentam sobre o princípio da contradição; mas também apenas servem, como proposições idênticas, para o encadeamento do método e

B 17 |não preenchem as funções de verdadeiros princípios; assim, por exemplo, $a=a$, o todo é igual a si mesmo, ou $(a+b)>a$, o todo é maior do que a parte. E, contudo, mesmo estes axiomas, embora extraiam a sua validade de simples conceitos, são admitidos na matemática apenas porque podem ser representados na intuição. O que geralmente aqui nos faz crer que o predicado destes juízos apodíticos se encontra já no conceito e que, por conseguinte, o juízo seja analítico, é apenas a ambiguidade da expressão. *Devemos*, com efeito, acrescentar a um dado conceito determinado predicado e essa necessidade está já vinculada aos dois conceitos. Mas o problema não é saber o que *devemos acrescentar pelo pensamento* ao conceito dado, é antes o que *pensamos efectivamente* nele, embora de uma maneira obscura. Então é manifesto que o predicado está sempre, necessariamente, aderente a esses conceitos, não como pensado no próprio conceito, antes mediante uma intuição que tem de ser acrescentada ao conceito.

2. *A ciência da natureza (physica) contém em si, como princípios, juízos sintéticos a "priori"*. Limitar-me-ei a tomar, como exemplo, as duas proposições seguintes: em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante; ou: em toda a transmissão de movimento, a acção e a reacção têm de ser sempre iguais uma à outra. Em ambas as proposições é patente não só a necessidade, portanto a sua origem *a priori*,
B 18 mas também que são proposições sintéticas. Pois no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no espaço que preenche. Ultrapasso, assim, o conceito de matéria para lhe acrescentar algo *a priori* que não pensei *nele*. A proposição não é, portanto, analítica, mas sintética e, não obstante, pensada *a priori*; o mesmo se verifica nas restantes proposições da parte pura da física.

3. *Na metafísica*, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, *deve haver juízos sintéticos a priori*; por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente; o que pretendemos,

pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, pelo menos *em relação aos seus fins*, consiste em puras proposições sintéticas *a priori*.

VI

B 19

PROBLEMA GERAL DA RAZÃO PURA

Muito se ganha já quando se pode submeter uma multiplicidade de investigações à fórmula de um único problema, pois assim se facilita, não só o nosso próprio trabalho, na medida em que o determinamos rigorosamente, mas também se torna mais fácil a quantos pretendam examinar se o realizámos ou não satisfatoriamente. Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*

O facto da metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido. David Hume, o filósofo que, entre todos, mais se aproximou deste problema, embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas *(principium causalitatis)*, julgou ter demonstrado B 20 que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de facto, era extraído da experiência e adqui-

rira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação.

Na solução do problema enunciado está, simultaneamente, inclusa a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e desenvolvimento de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico *a priori* dos objectos, isto é, a resposta às seguintes perguntas:

Como é possível a matemática pura?
Como é possível a física pura?

Como estas ciências são realmente dadas, é conveniente interrogarmo-nos *como* são possíveis; que têm de ser possíveis B 21 demonstra-o a sua realidade *. No que respeita à *metafísica*, pelo seu escasso progresso até hoje realizado e porque não pode dizer-se de nenhuma até agora apresentada que tenha alcançado o seu propósito essencial, há motivo bastante para se duvidar da sua possibilidade.

Em certo sentido, contudo, esta *espécie de conhecimento* também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural *(metaphysica naturalis)*, pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em

---

* No respeitante à física pura, poder-se-ia ainda duvidar da sua existência real. Mas basta dar um relance de olhos às diferentes proposições que aparecem ao princípio da física propriamente dita (empírica), como sejam as da permanência da mesma quantidade de matéria, da inércia, da igualdade da acção e reacção, etc., para logo nos convencermos de que constituem uma *physica pura* (ou *rationalis*) que, como ciência especial, bem merece ser exposta, separadamente, em toda a sua extensão, quer esta extensão seja maior ou menor.

todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica. E, por conseguinte, também acerca desta se põe agora a pergunta: |*como é possível a metafísica enquanto disposição natural*? ou seja, como é que as interrogações, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral? B 22

Como, porém, até agora todas as tentativas para dar resposta a essas interrogações naturais, como seja, por exemplo, se o mundo tem um começo ou existe desde a eternidade, etc., sempre depararam com contradições inevitáveis, não podemos dar-nos por satisfeitos com a simples disposição natural da razão pura para a metafísica, isto é, com a faculdade pura da razão, da qual, aliás, sempre nasce uma metafísica (seja ele qual for); pelo contrário, tem que ser possível, no que se lhe refere, atingir uma certeza: a do conhecimento ou ignorância dos objectos, isto é, uma decisão quanto aos objectos das suas interrogações ou quanto à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem; consequentemente, para estender com confiança a nossa razão pura ou para lhe pôr limites seguros e determinados. Esta última questão, que decorre do problema geral acima apresentado, poderia justamente formular-se assim: *como é possível a metafísica enquanto ciência?*

A crítica da razão acaba, necessariamente, por conduzir à ciência, ao passo que o uso dogmático da razão, sem crítica, leva, pelo contrário, a afirmações sem fundamento, a que se podem opor outras por igual verosímeis e, consequentemente, ao *cepticismo*. B 23

Esta ciência também não poderá ser de uma extensão desencorajante, pois não se ocupa dos objectos da razão, cuja variedade é infinita, mas tão-somente da própria razão, de problemas todos eles engendrados no seu seio e que lhe são propostos, não pela natureza das coisas, que são distintas dela, mas pela sua própria natureza; portanto, uma vez que tenha aprendido a conhecer a sua capacidade em relação aos objectos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de

maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência.

Podem e devem-se pois considerar sem efeito todas as tentativas empreendidas até hoje para constituir, *dogmaticamente*, uma metafísica, porque o que numa ou noutra há de analítico, ou seja, mera decomposição de conceitos que residem *a priori* na razão, não é ainda a finalidade, é apenas um preliminar à autêntica metafísica, que deve alargar sinteticamente o conhecimento *a priori*. Esta análise é imprópria para este fim, porque apenas mostra o que está contido nestes conceitos e não como os alcançamos *a priori* para depois podermos determinar a sua aplicação válida em relação aos| objectos de todo o conhecimento em geral. Para desistir destas pretensões pouca abnegação é necessária, porque as inegáveis contradições da razão consigo mesma, inevitáveis no processo dogmático, há muito que tiraram à metafísica todo o prestígio. Será necessária maior firmeza para não nos deixarmos tolher pela dificuldade intrínseca e pela resistência externa e, deste modo, estimularmos, finalmente, graças a um tratamento diferente e em total oposição ao seguido até agora, o crescimento próspero e fecundo de uma ciência imprescindível à razão humana, a que se podem cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes.

B 24

VII

IDEIA E DIVISÃO DE UMA CIÊNCIA PARTICULAR COM O NOME DE CRÍTICA DA RAZÃO PURA

De tudo isto resulta a ideia de uma ciência particular [que se pode chamar *Crítica da razão pura*][1]. [Porque [2]] a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento

[1] *A:* que pode servir à *Crítica da Razão Pura. Segue-se a alínea:* Chama-se *puro* todo o conhecimento ao qual nada de estranho se encontra misturado. Porém, um conhecimento é denominado sobretudo absolutamente puro, quando não se encontra nele, em geral, nenhuma experiência ou sensação; quando é, por conseguinte, possível completamente *a priori*.

[2] *A*: Ora.

a priori. Logo, a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori.* Um *organon* da razão pura seria o conjunto desses princípios, pelos quais são adquiridos todos|os conhecimentos puros *a priori* e realmente constituídos. B 25 A aplicação pormenorizada de semelhante organon proporcionaria um sistema da razão pura. Como este sistema, porém, é coisa muito desejada e como resta ainda saber se também [aqui] em geral é possível uma extensão do nosso conhecimento e em que casos o pode ser, podemos considerar como uma *propedêutica* do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites. A esta ciência não se deverá dar o nome de *doutrina,* antes o de crítica da razão pura e a sua utilidade [do ponto de vista da especulação] será realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para a clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já é grande conquista. Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori* [1] . Um sistema de conceitos deste género deveria denominar-se *filosofia transcendental.* Mas esta filosofia é, por sua vez, demasiado ambiciosa para podermos começar por ela. Como esta ciência deveria conter, integralmente, tanto o conhecimento analítico como o conhecimento sintético *a priori,* abrangeria, para o nosso desígnio, extensão demasiado vasta, pois não devemos levar a análise senão até ao ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua |extensão, os princípios da síntese *a priori,* único objecto de que B 26 nos ocupamos. Desta investigação tratamos presentemente. Não podemos verdadeiramente chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide do valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori.* Semelhante crítica é, por conseguinte, uma preparação, tanto quanto possível, para um organon e, caso este organon não fosse viável,

---

[1] *A*: do que dos nossos conceitos *a priori* dos objectos.

pelo menos para um *canon* da razão pura, mediante o qual, em todo o caso, poderia ser exposto mais tarde o sistema completo da filosofia da razão pura, quer consista em extensão quer em limitação do conhecimento racional, tanto analítica como sinteticamente. Que isto seja possível e mesmo que um sistema como este possa ser de uma extensão bastante reduzida para que esperemos acabá-lo inteiramente, pode-se já conjecturar antecipadamente pelo facto de o nosso objecto não ser aqui a A 13 natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas, e ainda o entendimento considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos *a priori*, cujas riquezas não podem ficar-nos escondidas, pois não precisamos de as buscar fora de nós e tudo faz presumir que serão assaz restritas, para que possam ser totalmente captadas, julgadas quanto ao seu valor ou desvalor e apreciadas correcta- B 27 mente. [Menos ainda se deverá esperar aqui uma crítica de livros e sistemas da razão pura; apenas fazemos a crítica da própria faculdade da razão pura. Só com fundamento nesta crítica se possui uma pedra de toque segura para apreciar o valor filosófico de obras antigas e modernas que se ocupam desta questão; de outro modo, o historiador e o crítico incompetentes ajuizam as asserções sem fundamento dos outros pelas suas próprias asserções, igualmente infundadas.] [1] .

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência [2] para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitectonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [É o sistema de todos os princípios da razão pura]. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*. É certo que a nossa crítica deverá apresentar uma enumeração completa de todos os conceitos fundamentais, que

---

[1] *Acrescentamento de B. Em sua vez, em A aparecia um título de parágrafo:* II. Divisão da filosofia transcendental.

[2] *A*: é aqui apenas uma ideia de uma ciência.

constituem esse conhecimento puro. Contudo, como é razoável, dispensa-se da análise exaustiva desses mesmos conceitos, bem como da recensão completa dos que deles são derivados; em parte, porque essa análise não seria conforme à finalidade da crítica, não tendo a dificuldade que se depara na síntese, seu A 14 B 28 verdadeiro objecto; em parte, porque seria contrário à unidade do plano empreender a justificação de tal análise e de tal derivação, o que, tendo em vista o fim visado, pode muito bem dispensar-se. Tanto a integridade da análise dos conceitos *a priori*, como da dedução dos que mais tarde deles derivem, são de resto fáceis de obter, desde que esses conceitos tenham sido de início expostos como princípios pormenorizados da síntese e nada lhes falte com respeito a este fim essencial.

À crítica da razão pura pertence, pois, tudo o que constitui a filosofia transcendental; é a ideia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência, porque só avança na análise até onde o exige a apreciação completa do conhecimento sintético *a priori*.

Na divisão desta ciência dever-se-á, sobretudo, ter em vista que nela não entra conceito algum que contenha algo de empírico, ou seja, vigiar para que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro. Daí resulta, que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo embora conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental, [porque, não A 15 obstante não serem por si mesmos os fundamentos dos preceitos morais, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclina- B 29 ções, etc., todos de origem empírica, devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito do dever, enquanto obstáculos que deverão ser transpostos ou enquanto estímulos que não deverão converter-se em móbiles] [14]. Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa. Pois tudo o que é prático, na medida em que con-

---

[14] *A*: porque nela deviam ser pressupostos os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e de inclinações, de vontade de escolha, etc., que são todos de origem empírica.

têm móbiles, refere-se a sentimentos que pertencem a fontes de conhecimento empíricas.

Se quisermos agora proceder à divisão desta ciência a partir do pónto de vista universal de um sistema em geral, deverá a crítica, que agora empreendemos, conter, em primeiro lugar, uma *teoria dos elementos*, em segundo lugar uma *teoria do método* da razão pura. Cada uma destas partes principais deveria ter uma subdivisão, da qual, por enquanto não temos de expor os princípios. Parece-nos, pois, apenas necessário saber, como introdução ou prefácio, que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira são-nos dados os objectos, mas pela segunda são esses objectos *pensados*. Na medida em que a sensibilidade deverá conter B 30 representações *a priori*, que constituem as condições|mediante as quais os objectos nos são dados, pertence à filosofia transcen- A 16 dental. A teoria|transcendental da sensibilidade deve formar a primeira parte da ciência dos elementos, porquanto as condições, pelas quais unicamente nos são dados os objectos do conhecimento humano, precedem as condições segundo as quais esses mesmos objectos são pensados.

Em lugar dos dois primeiros artigos da edição B encontrava-se em A:

A 1

INTRODUÇÃO

I — Ideia da filosofia transcendental

A experiência é, sem dúvida, o primeiro produto que o nosso entendimento obtém ao elaborar a matéria bruta das sensações. Precisamente por isso é o primeiro ensinamento e este revela-se de tal forma inesgotável no seu desenvolvimento, que a cadeia das gerações futuras nunca terá falta de conhecimentos novos a adquirir neste terreno. Porém, nem de longe é o único campo a que se limita o nosso entendimento. É certo, que a experiência nos diz o que é, mas não o que deve ser, de maneira necessária, deste modo e não de outro. Por isso mesmo não nos dá nenhuma verdadeira universalidade e a A 2 razão, tão ávida de conhecimentos desta espécie,|vê-se mais excitada por ela do que satisfeita. Ora, semelhantes conhecimentos universais, que ao mesmo tempo apresentam o carácter de necessidade interna, devem, independente-

mente da experiência, ser claros e certos por si mesmos. Por esse motivo se intitulam conhecimentos *a priori*; enquanto tudo aquilo que, pelo contrário, é extraído simplesmente da experiência, é conhecido, como se diz, apenas *a posteriori* ou empiricamente.

Agora se vê, o que é muito importante, que mesmo às nossas experiências se misturam conhecimentos que devem ter uma origem *a priori* e que talvez apenas sirvam para fornecer uma ligação às nossas representações sensíveis. Com efeito, se dessas experiências retirarmos tudo o que pertence aos sentidos, ainda ficam certos conceitos primitivos e os juízos deles derivados, conceitos e juízos que devem ser formados inteiramente *a priori*, isto é, independentemente da experiência, pois que, graças a eles, acerca dos objectos que aparecem aos nossos sentidos se pode dizer ou pelo menos se julga poder dizer mais do que ensinaria a simples experiência e essas afirmações implicam uma verdadeira universalidade e uma rigorosa necessidade, que o conhecimento empírico não pode proporcionar.

Neste ponto inicia-se em B um novo artigo com o seguinte título:

III

A filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo conhecimento a priori.

I

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS

A 17
B 31

Primeira Parte

ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

[§ 1]

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objectos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objecto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objecto afectar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objectos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objectos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objectos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer directamente *(directe)*, quer por rodeios *(indirecte)* [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objecto nos pode ser dado.

| O efeito de um objecto sobre a capacidade representativa, B 34 na medida em que por ele somos afectados, é a *sensação*. A intuição que se relaciona com o objecto, por meio de sensação, chama-se *empírica*. O objecto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenómeno*.

Dou o nome de *matéria* ao que no fenómeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenómeno possa ser ordenado segundo determinadas relações [1], dou o nome de *forma* do fenómeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenómenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação.

Chamo *puras* (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenómenos se intui em determinadas condições. Essa forma pura da sensibilidade chamar-se-á também
B 35 *intuição pura*. Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação,
A 21 como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objecto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade.

Designo por *estética* * *transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*. Tem que haver, pois, uma tal

---

[1] *A:* seja coordenado na intuição segundo certas relações.

* São os alemães os únicos que actualmente se servem da palavra *estética* para designar o que outros denominam crítica do gosto. Esta denominação tem por fundamento uma esperança malograda do excelente analista Baumgarten, que tentou submeter a princípios racionais o julgamento crítico do belo, elevando as suas regras à dignidade de uma ciência. Mas esse esforço foi vão. Tais regras ou *critérios*, com efeito, são apenas empíricos quanto às suas fontes (principais) e nunca podem servir para leis determinadas *a priori*, pelas quais se devesse guiar o gosto dos juízos; é antes o gosto que constitui a genuina pedra de toque da exactidão das regras. Por esse motivo é aconselhá-

ciência, que constitui a primeira parte da teoria transcendental dos elementos, em contraposição à que contém os princípios do pensamento puro e que se denominará lógica transcendental. B 36

Na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenómenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer. Nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo, de cujo exame nos vamos agora ocupar. A 22

Primeira Secção

B 37

DO ESPAÇO

[§ 2

EXPOSIÇÃO METAFÍSICA DESTE CONCEITO] [1]

Por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito) temos a representação de objectos como exteriores a nós e situados todos no espaço. É neste que a sua

---

vel prescindir dessa denominação ou reservá-la para a doutrina que expomos e que é verdadeiramente uma ciência (assim nos aproximaríamos mais da linguagem e do sentido dos antigos entre os quais era famosa a distinção do conhecimento em αἰσθητὰ καὶ νοητά)[a] [ou partilhar a designação com a filosofia especulativa e entender a estética, ora em sentido transcendental, ora em significação psicológica].

[a] *Parêntesis em B.*

1 *A designação de parágrafo e o título são acrescentos de B.*

configuração, grandeza e relação recíproca são determinadas ou determináveis. O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um A 23 objecto; é todavia uma| forma determinada, a única mediante a qual é possível a intuição do seu estado interno, de tal modo que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo relações do tempo. O tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo de interior. Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo relações de coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? Ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjectiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? Para nos elucidarmos a esse respeito vamos primeiro expor o conceito de espaço [1]. [Entendo, porém, por *exposição* (expositio) a apresentação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito; a exposição é *metafísica* quando contém o que representa o conceito enquanto dado *a priori*.]

1 . O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efectivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, com algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro) e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requere-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenómenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação.

A 24 |2. O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa per-

[1] *A*: examinemos primeiro o espaço.

feitamente pensar| que não haja objectos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenómenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenómenos externos [1]. B 39

3.[2] O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados *nele*. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica). Assim, as proposições geométricas, como, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de triângulo, mas da intuição, e de uma intuição *a priori*, com uma certeza apodítica. A 25

[4. O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qual-

---

[1] *Em A, imediatamente depois desta alínea, encontra-se o parágrafo seguinte suprimido em B (4. ficará 3. e 5. passará a 4.):* 3. Sobre esta necessidade *a priori* fundam-se a certeza apodíctica de todos os princípios geométricos e a possibilidade da sua construção *a priori*. Efectivamente, se esta representação do espaço fosse um conceito adquirido *a posteriori*, e haurido na experiência externa geral, os princípios de determinação matemática outra coisa não seriam que percepções. Possuiriam, assim, toda a contingência da percepção e não seria necessário que entre dois pontos houvesse apenas uma só linha recta; a experiência é que nos ensinaria que sempre assim acontece. O que deriva da experiência possui apenas uma generalidade relativa, isto é, por indução. Dever-se-ia, portanto, unicamente dizer que, segundo as observações feitas até agora, não se descobriu espaço algum com mais de três dimensões.

[2] *Em A:* 4.

B 40 quer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as; porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse *em si* uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é *intuição a priori* e não conceito.] [1].

[§ 3

EXPOSIÇÃO TRANSCENDENTAL DO CONCEITO DE ESPAÇO

Entendo por *exposição transcendental* a explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. Para este desígnio requere-se: 1. — que do conceito dado decorram realmente conhecimentos dessa natureza. 2. — que esses conhecimentos apenas sejam possíveis pressupondo-se um dado modo da explicação desse conceito.

A geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as propriedades do espaço. Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível? O espaço tem de ser originariamente uma B 41 intuição, porque de um simples conceito não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito, o que acontece, porém, na geometria (Introdução, V). Mas essa intuição deve-se encontrar em nós *a priori*, isto é, anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objecto, sendo portanto intuição pura e não empírica. Com efeito, as proposições geométricas são todas

---

[1] *A alínea 4., em A, encontra-se assim redigida:*

5. O espaço é representado como uma grandeza infinita. Um conceito geral de espaço (que é comum tanto ao pé como ao côvado) não pode determinar nada com respeito à grandeza. Se o progresso da intuição não fosse sem limites, nenhum conceito de relação conteria em si um princípio da sua infinidade.

apodícticas, isto é, implicam a consciência da sua necessidade como por exemplo: o espaço tem somente três dimensões; não podem ser, portanto, juízos empíricos ou de experiência, nem derivados desses juízos (Introdução, II).

Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objectos e que permita determinar *a priori* o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do *sentido externo* em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afectado por objectos e, assim, obter uma *representação imediata* dos objectos, ou seja, uma *intuição*.

Sendo assim, só a nossa explicação permite compreender a *possibilidade da geometria* como conhecimento sintético *a priori*. Qualquer outro modo de explicação que o não permita, embora aparentemente semelhante à nossa, pode distinguir-se deste, por estas características, com a maior segurança.]

Consequências dos conceitos precedentes

A 26 B 42

a. O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objectos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjectivas da intuição. Pois nenhumas determinações, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas antes da existência das coisas a que convêm, ou seja, *a priori*.

b. O espaço não é mais do que a forma de todos os fenómenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjectiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa. Como a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afectado por objectos, precede necessariamente todas as intuições desses objectos, compreende-se como a forma de todos os fenómenos possa ser dada no espírito antes de todas as percepções reais, por conseguinte *a priori*, e, como ela, enquanto intuição pura na qual todos os objectos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das suas relações.

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. Se abandonarmos porém a condição subjectiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afectados pelos objectos,
A 27 B 43 a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objecto da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objectos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objectos, é uma intuição pura que leva o nome de espaço. Como não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenómenos, bem podemos dizer que o espaço abrange todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, mas não todas as coisas em si mesmas, sejam ou não intuídas e qualquer que seja o sujeito que as intua. Efectivamente, nada podemos ajuizar acerca das intuições de outros seres pensantes, nem saber se elas estão dependentes das condições que limitam a nossa intuição e são para nós universalmente válidas. Se acrescentarmos ao conceito do sujeito a limitação de um juízo, este juízo vale então incondicionalmente. A proporção seguinte: "todas as coisas estão justapostas no espaço" é válida[1] com esta restrição: se forem consideradas como objectos da nossa intuição sensível. Se acrescento esta condição ao conceito e digo que "todas as coisas, enquanto fenómenos externos, estão justapostas no espaço", a regra
B 44 assume validade universal e sem limitação.| As nossas explica-
A 28 ções ensinam-nos, pois,| a *realidade* do espaço (isto é, a sua validade objectiva) em relação a tudo o que nos possa ser apresentado exteriormente como objecto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço em relação às coisas, quando consideradas em si mesmas pela razão, isto é, quando se não atenda à constituição da nossa sensibilidade. Afirmamos, pois, a *realidade empírica* do espaço (no que se refere a toda a experiência exterior

[1] *A. acrescenta:* apenas.

possível) e [1], não obstante, a sua *idealidade transcendental*, ou seja, que o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda a experiência e o considerarmos com algo que sirva de fundamento das coisas em si.

Por outro lado, exceptuando o espaço, não há nenhuma outra representação subjectiva e referida a algo de *exterior*, que possa dominar-se objectiva *a priori*. [Efectivamente, de nenhuma delas se pode derivar, como da intuição de espaço, proposições sintéticas *a priori* (§ 3). Sendo assim, para falar com precisão, não lhes cabe idealidade alguma, embora concordem com a representação do espaço por unicamente dependerem da constituição subjectiva da sensibilidade, por exemplo, da vista, do ouvido, ou do tacto, através das sensações das cores, dos sons e do calor que, sendo apenas sensações e não intuições, não permitem o conhecimento de nenhum objecto, muito menos *a priori*.] [2]

| Esta observação apenas tem em vista impedir que ocorra a alguém explicar a afirmada idealidade do espaço, mediante B 45

[1] *A. acrescenta:* ao mesmo tempo.

[2] *Em vez da passagem entre [] A. apresentava o seguinte texto:*

É por isso que esta condição subjectiva de todos os fenómenos externos não pode ser comparada a nenhuma outra. O sabor agradável de um vinho não pertence às propriedades objectivas desse vinho, portanto de um objecto, mesmo considerado como fenómeno, mas à natureza especial do sentido do sujeito que o saboreia. As cores não são propriedades dos corpos, à intuição dos quais se reportam, mas simplesmente modificações do sentido da vista que é afectado pela luz de uma certa maneira. O espaço, pelo contrário, como condição de objectos exteriores, pertence necessariamente ao fenómeno ou à intuição do fenómeno. O sabor e as cores não são, de modo algum, condições| A 29 necessárias pelas quais unicamente as coisas podem ser para nós objectos dos sentidos. Estão ligados ao fenómeno apenas como efeitos da nossa organização particular que acidentalmente se juntam. Por isso, também não são representações *a priori*, mas fundamentam-se na sensação e o gosto agradável mesmo num sentimento (de prazer e de desprazer) como efeito de sensação. Tão-pouco pode alguém ter *a priori* a representação de uma cor ou de um sabor qualquer; porém, o espaço refere-se, unicamente, à forma pura da intuição, não inclui, pois, em si, nenhuma sensação (nada de empírico); todos os modos de determinações do espaço podem e devem mesmo ser representados *a priori*, se deles se hão-de formar conceitos de figuras e de suas relações. Só o espaço, portanto, pode fazer com que as coisas sejam, para nós, objectos exteriores.

exemplos sobejamente insuficientes, visto que as cores, o paladar, etc., são justificadamente considerados, não como qualidade das coisas, mas apenas como modificações do nosso sujeito e que podem até ser diferentes, consoante a diversidade dos indivíduos. Com efeito, neste caso, aquilo que primitivamente era apenas um fenómeno, por exemplo uma rosa, valeria para o
A 30 entendimento empírico como coisa em si, podendo, contudo, no que respeita à cor, parecer diferente aos diversos olhos. Em contrapartida, o conceito transcendental dos fenómenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objecto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objectos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se pergunta por ela na experiência.

B 46

Segunda Secção

DO TEMPO

[§ 4

EXPOSIÇÃO METAFÍSICA DO CONCEITO DE TEMPO]

1. O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori*. Só pressupondo-a podemos representar-nos que uma coisa existe num só e mesmo tempo (simultaneamente), ou em tempos diferentes (sucessivamente).

A 31

2. O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenómenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenómenos do tempo. O tempo é, pois, dado *a priori*. Somente nele é possível toda a

realidade dos fenómenos. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da sua possibilidade) não pode ser suprimido.

3. Sobre esta necessidade *a priori* assenta também a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo ou de axiomas do tempo em geral. O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos). Estes princípios não podem ser extraídos da experiência, porque esta não lhes concederia nem rigorosa universalidade nem certeza apodíctica. Poderíamos apenas dizer: assim nos ensina a percepção comum, e não: assim tem que ser. Estes princípios valem, por conseguinte, como regras, as únicas que em geral possibilitam as experiências e, como tal, nos instruem antes de tais experiências, não mediante estas. B 47

4. O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo. Ora, a representação que só pode dar-se através de um único objecto é uma intuição. E também não se poderia derivar de um conceito universal a proposição, segundo a qual, tempos diferentes não podem ser simultâneos. Esta proposição é sintética e não pode ser unicamente proveniente de conceitos. Está, portanto, imediatamente contida na intuição e na representação do tempo. A 32

5. A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento. Portanto, a representação originária do *tempo* terá de ser dada como ilimitada. Sempre que, porém, as próprias partes e toda a magnitude de um objecto só possam representar-se de uma maneira determinada por limitação, a sua representação integral não tem que ser dada por conceitos, (pois estes só contêm representações parciais) [13]; é preciso que haja uma intuição imediata que lhes sirva de fundamento. [14] B 48

[13] *A.*: porque as representações parciais são dadas em primeiro lugar.

[14] *A:* é preciso que a sua intuição sirva de fundamento.

[§ 5

EXPOSIÇÃO TRANSCENDENTAL DO CONCEITO DE TEMPO

Neste passo, para abreviar, posso remeter para o n.º 3, onde indiquei, no artigo sobre a exposição metafísica, o que é verdadeiramente transcendental. Aqui acrescento apenas que o conceito de mudança e com ele o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível na representação do tempo e mediante esta; se esta representação não fosse intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito, fosse ele qual fosse, permitiria tornar inteligível a possibilidade de uma mudança, isto é, a possibilidade de uma ligação de predicados contraditoriamente opostos num só e mesmo objecto (por exemplo, a existência de uma coisa num lugar e a não existência dessa mesma coisa no mesmo lugar). Só no tempo, ou seja, *sucessivamente*, é que ambas B 49 as determinações,|contraditoriamente opostas, se podem encontrar numa coisa. Eis porque o nosso conceito do tempo explica a possibilidade de tantos conhecimentos sintéticos *a priori* quantos os da teoria geral do movimento, teoria que não é pouco fecunda.]

[§ 6]

CONSEQUÊNCIAS EXTRAÍDAS DESSES CONCEITOS

a. O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objectiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjectivas da intuição das coisas. Com efeito, no primeiro caso, seria algo que existiria realmente, mesmo sem objecto A 33 real. No|segundo caso, se fosse determinação ou ordem inerente às coisas, não poderia preceder os objectos como sua condição, nem ser conhecido e intuído *a priori* mediante proposições sintéticas. Pelo contrário, isto pode muito bem ocorrer se o tempo for apenas a condição subjectiva indispensável para que tenham lugar em nós todas as intuições. Pois que, assim, esta forma de

intuição interna se pode representar anteriormente aos objectos, portanto *a priori*.

b. O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior. Realmente, o tempo não pode ser uma determinação de fenómenos externos; não pertence | a uma figura ou a uma posição, etc., antes determina a relação das representações no nosso estado interno. E precisamente porque esta intuição interna se não apresenta como figura, procuramos suprir essa falta por analogias e representamos a sequência do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão e concluímos dessa linha para todas as propriedades do tempo, com excepção de uma só, a saber, que as partes da primeira são simultâneas e as do segundo sucessivas. Por aqui se vê também que a representação do próprio tempo é uma intuição, porque todas as suas relações se podem expressar numa intuição externa. B 50

| c. O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenómenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenómenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objecto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenómenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenómenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenómenos externos. | Se posso dizer *a priori*: todos os fenómenos exteriores são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, posso igualmente dizer com inteira generalidade, a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenómenos em geral, isto é, todos os objectos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações do tempo. A 34 B 51

Se abstrairmos do nosso modo de nos intuirmos internamente a nós próprios e de, mediante tal intuição, abarcarmos

também todas as intuições externas na nossa faculdade de representação, e se, por conseguinte, considerarmos os objectos como podem ser em si mesmos, então o tempo não é nada. Tem apenas validade objectiva em relação aos fenómenos, porque estes já são coisas que admitimos como *objectos dos nossos* A 35 *sentidos*; mas perde essa realidade objectiva se abstrairmos da sensibilidade da nossa intuição, por conseguinte do modo de representação que nos é peculiar e falarmos de *coisas em geral*. O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjectiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afectados pelos objectos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objectivo em relação a todos os fenómenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência. Não podemos dizer que todas as coisas estão no tempo, porque se B 52 faz abstracção, no conceito de coisas em geral, de todo o modo de intuição das mesmas e porque a intuição é, propriamente, a condição própria pela qual o tempo pertence à representação dos objectos. Mas, se a condição for acrescentada ao conceito e dissermos: todas as coisas, enquanto fenómenos (objectos da intuição sensível), estão no tempo, o princípio adquire a conveniente validade objectiva e universalidade *a priori*.

As nossas afirmações ensinam, pois, a *realidade empírica* do tempo, isto é, a sua validade objectiva em relação a todos os objectos que possam apresentar-se aos nossos sentidos. E, como a nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objecto que não se encontre submetido à condição do tempo. Contrariamente, impugnamos qualquer pretensão do tempo a uma realidade absoluta, como se esse A 36 tempo, sem atender à forma da nossa intuição sensível, pertencesse pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade. Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através do sentidos. Nisto consiste pois a *idealidade transcendental* do tempo, segundo a qual o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjectivas da intuição sensível e não pode ser atribuído aos objectos em si (independentemente da sua relação com a nossa intuição), nem a título de

substância nem de acidente. Esta idealidade, porém, tal como a do espaço, não se deve comparar com as sub-repções das sensações, porquanto nestas se pressupõe que o próprio fenómeno, a que são inerentes esses predicados, tem realidade objectiva, que aqui falta totalmente a não ser enquanto meramente empírica, isto é, enquanto considera o objecto como simples fenómeno; a esse respeito veja-se a observação feita acima na primeira secção. B 53

[§ 7]

EXPLICAÇÃO

Contra esta teoria, que atribui ao tempo realidade empírica, mas lhe nega a realidade absoluta e transcendental, encontrei, da parte de homens perspicazes, uma objecção tão unânime que, presumo, deverá naturalmente ocorrer a qualquer leitor menos acostumado a estas reflexões. Formula-se deste modo: As mudanças são reais (o que se prova pela sucessão das nossas próprias representações, mesmo que se quisessem negar os fenómenos exteriores e as suas modificações). Ora as mudanças só no tempo são possíveis; por conseguinte, o tempo é algo de real. A resposta não oferece dificuldade. Admito inteiramente o argumento. O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem pois realidade subjectiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado realmente como objecto, mas apenas como modo de representação de mim mesmo como objecto. Todavia, se pudesse intuir-me a mim mesmo ou se um outro ser me pudesse intuir, sem esta condição da sensibilidade, as mesmas determinações que agora nos representamos como mudanças, proporcionariam um conhecimento, no qual de modo algum interviria a representação do tempo e, portanto, a de mudança. Subsiste, pois, a realidade empírica do tempo como condição de todas as nossas experiências. Só a realidade absoluta lhe não pode ser concedida, como acima referimos. É apenas a forma A 37 B 54

da nossa intuição interna *. Se lhe retirarmos a condição particular da nossa sensibilidade, desaparece também o conceito de A 38 tempo; o tempo, pois, não é inerente aos|próprios objectos, mas unicamente ao sujeito que os intui.

O motivo, porém, pelo qual esta objecção é tão unanimemente feita, e precisamente por aqueles que não sabem aliás B 55 opor |argumento convincente à doutrina da idealidade do espaço, é o seguinte: não esperavam poder demonstrar apoditicamente a realidade absoluta do espaço, porque lho impedia o idealismo, segundo o qual a realidade dos objectos exteriores não é susceptível de demonstração rigorosa, ao passo que a do objecto do nosso sentido interno (de mim próprio e do meu estado) é imediatamente clara pela consciência. Os objectos exteriores poderiam ser simples aparência; este último, porém, na opinião deles, é inegavelmente algo de real. Não ponderaram, contudo, que estas duas espécies de objectos, sem que se deva impugnar a sua realidade como representações, de qualquer modo pertencem somente ao fenómeno, que tem sempre duas faces: uma em que o objecto é considerado em si mesmo (independentemente do modo de o intuir, e cuja natureza, por esse motivo, é sempre problemática) e a outra em que se considera a forma da intuição desse objecto. Tal forma deverá ser procurada, não no objecto em si mesmo, mas no sujeito ao qual o objecto aparece, pertencendo no entanto, real e necessariamente, ao fenómeno desse objecto.

O tempo e o espaço são portanto duas fontes de conheci- A 39 mento|das quais se podem extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos, do que nos dá brilhante exemplo, sobretudo, a matemática pura, no que se refere ao conhecimento do espaço e B 56 das suas relações.|Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*. Mas estas fontes de conhecimento *a priori* determi-

---

* É certo que posso dizer: as minhas representações sucedem-se umas às outras; mas isto significa que temos consciência delas como uma sucessão temporal, ou seja, segundo a forma do sentido interno. O tempo nem por isso é algo em si próprio ou qualquer determinação inerente às coisas.

nam os seus limites precisamente por isso (por serem simples condições da sensibilidade); é que eles dirigem-se somente aos objectos enquanto são considerados como fenómenos, mas não representam coisas em si. Só os fenómenos constituem o campo da sua validade; saindo desse campo já não se pode fazer uso objectivo dessas fontes. Esta realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intacta a certeza do conhecimento por experiência; este é para nós igualmente seguro, quer essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, quer apenas à nossa intuição das coisas. Pelo contrário, os que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo, quer os considerem substâncias ou acidentes, têm que se colocar em contradição com os próprios princípios da experiência. Se optam pelo primeiro partido|(que geralmente tomam os físicos matemá- A 40 ticos) têm de aceitar dois não-seres eternos e infinitos, existindo por si mesmo (o espaço e o tempo), que existem (sem serem contudo algo de real), somente para abranger em si tudo o que é real. Se tomam o segundo partido (a que pertencem alguns físicos metafísicos) e consideram o espaço e o tempo como relações dos fenómenos (relações de justaposição e sucessão) abstraídas da experiência (embora|confusamente representadas B 57 nessa abstracção) têm de contestar a validade das teorias matemáticas *a priori*, relativamente às coisas reais (por exemplo, no espaço), ou, pelo menos, a sua certeza apodíctica, pois uma tal certeza *apenas* se verifica *a posteriori*; os conceitos *a priori* de espaço e de tempo, segundo esta opinião, seriam apenas produto da imaginação e a sua fonte deveria realmente procurar-se na experiência. A imaginação formou das relações abstractas desta experiência algo que, na verdade, encerra o que nela há em geral, mas que não seria possível, sem as restrições que a natureza lhe impõe. Os que adoptaram o primeito partido têm a vantagem de deixar o campo dos fenómenos aberto às proposições matemáticas. Em contrapartida, ficam muito embaraçados por essas mesmas condições, quando o entendimento pretende sair fora desse campo. Os segundos, em relação a este último ponto, é certo que têm a vantagem de não serem impedidos pela representações de espaço e de tempo, quando queiram

ajuizar dos objectos, não como fenómenos, mas apenas na sua relação ao entendimento. Não podem, contudo, nem assinalar o fundamento da possibilidade de conhecimentos matemáticos *a priori*, já que lhes falta uma intuição *a priori* verdadeira e objecti- A 41 vamente válida, nem estabelecer o acordo necessário entre as B 58 proposições da experiência e essas afirmações. Na nossa teoria sobre a verdadeira constituição dessas duas formas originárias da sensibilidade são evitadas ambas estas dificuldades.

Finalmente, que a estética transcendental não possa conter mais do que estes dois elementos, o espaço e o tempo, resulta claramente de todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade, mesmo o de movimento, que reúne ambos os elementos, pressuporem algo de empírico. Com efeito, este último pressupõe a percepção de algo que se move; ora no espaço, considerado em si próprio, nada é móvel; é pois necessário que o móvel seja algo que não se encontre *no espaço a não ser pela experiência*, portanto um dado empírico. Do mesmo modo a estética transcendental não pode contar entre os seus dados *a priori* o conceito de mudança; porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo. Para isso requere-se a percepção de uma certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte a experiência.

B 59

[§ 8]

OBSERVAÇÕES GERAIS SOBRE A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

[I.] Será nessário, antes de mais, explicarmo-nos tão claramente quanto possível acerca da nossa opinião a respeito da A 42 constituição do conhecimento sensível em geral, a fim de prevenir qualquer interpretação errónea sobre este assunto.

Quisemos, pois, dizer, que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenómeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstracção do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjectiva dos sentidos em geral, toda a maneira

de ser, todas as relações dos objectos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenómenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objectos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar. O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber; a sensação em geral a sua matéria. Aquelas formas, só podemos conhecê-las *a priori*, isto é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento *a posteriori*, ou seja, intuição empírica. As formas referidas são absoluta e necessariamente inerentes à nossa sensibilidade, seja qual for a espécie das nossas sensações, que podem ser muito diversas. Mesmo que pudéssemos elevar esta nossa intuição ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximaríamos mais da natureza dos objectos em si. Porque, de qualquer modo, só conheceríamos perfeitamente o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade, e esta sempre submetida às condições do espaço e do tempo, originariamente inerentes ao sujeito; nem o mais claro conhecimento dos fenómenos, único que nos é dado, nos proporcionaria o conhecimento do que os objectos podem ser em si mesmos.

B 60

A 43

A teoria, segundo a qual toda a nossa sensibilidade seria apenas a confusa representação das coisas, contendo simplesmente o que elas são em si mesmas, embora numa acumulação de características e representações parciais, que não discriminamos conscientemente, representa um falseamento dos conceitos de sensibilidade e de fenómeno, pelo que é vã e inútil. A diferença entre uma representação clara e uma representação obscura é apenas lógica e não se refere ao conteúdo. Sem dúvida que o conceito de *direito*, de que se serve o senso comum, contém o mesmo que a mais subtil especulação dele pode extrair; somente, no uso vulgar e prático não há consciência das

B 61

diversas representações contidas nesse pensamento. Não se pode dizer, por esse motivo, que o conceito vulgar seja sensível e A 44 designe apenas um simples fenómeno,| pois o direito não pode ser da ordem do que aparece; o seu conceito situa-se no entendimento e representa uma qualidade (a qualidade moral) das acções, que elas possuem em si mesmas. Em contrapartida, a representação de um *corpo* na intuição nada contém que possa pertencer a um objecto em si; é somente o fenómeno de alguma coisa e a maneira segundo a qual somos por ela afectados; e essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objecto em si mesmo, mesmo que se pudesse penetrar até ao fundo do próprio fenómeno.

A filosofia de Leibniz e de Wolff indicou uma perspectiva totalmente errada a todas as investigações acerca da natureza e origem dos nossos conhecimentos, considerando apenas puramente lógica a distinção entre o sensível e o intelectual, porquanto essa diferença é, manifestamente, transcendental e não B 62 se refere tão-só à sua forma|clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos. Assim, pela sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum; e se abstrairmos da nossa constituição subjectiva, não encontraremos nem poderemos encontrar em nenhuma parte o objecto representado com as qualidades que lhe conferiu a intuição sensível, porquanto é essa mesma constituição subjectiva que determina a forma do objecto enquanto fenómeno.

A 45 |Distinguimos bem, de resto, nos fenómenos entre o que é essenciamente inerente à sua intuição e tem um valor para todo o sentido humano em geral e o que lhes acontece de uma maneira acidental, porque não é válido em relação à sensibilidade em geral, mas tão-só para determinada disposição particular ou organização deste ou daquele sentido. Assim se diz do primeiro conhecimento, que representa o objecto em si mesmo e do segundo, que apenas representa o seu fenómeno. Todavia esta distinção é somente empírica. Se não sairmos dela (como vulgarmente acontece) e não se considerar, por sua vez (como

se devia fazer), essa intuição empírica como simples fenómeno, em que nada se encontra referente a uma coisa em si, desvanece-se a nossa distinção transcendental e acredita-se no conhecimento de coisas em si, embora por toda a parte (no mundo sensível), por muito que aprofundemos | a pesquisa dos seus (B 63) objectos, apenas se nos deparem fenómenos. Assim, chamaremos ao arco-íris um simples fenómeno, que acompanha uma chuva misturada com sol e à chuva chamaremos coisa em si, o que é justo, na medida em que dermos à chuva um sentido físico, isto é, que a considerarmos como uma coisa que, na experiência geral e quaisquer que sejam as diversas posições dos sentidos, é determinada na intuição de uma certa maneira e não de outra. Se, porém, tomarmos esta qualquer coisa empírica em geral e, sem nos ocuparmos do | acordo com todo o sentido (A 46) humano, perguntamos se também ela representa um objecto em si (não as gotas de chuva, pois estas, enquanto fenómenos, já são objectos empíricos) então o problema acerca da relação da representação com o objecto é transcendental e não só essas gotas são simples fenómenos, mas a sua própria configuração redonda e o espaço em que caem nada são em si mesmos, mas apenas simples modificações ou elementos da nossa intuição sensível; o objecto transcendental, porém, mantém-se desconhecido para nós.

A segunda observação importante a fazer sobre a nossa estética transcendental é que não se recomenda apenas a título de hipótese verosímil, mas é tão certa e tão indiscutível quanto se pode exigir de uma teoria que deva servir de organon. Para colocar esta certeza em plena luz vamos escolher um caso qualquer em que a validade desse organon se possa tornar | evi- (B 64) dente [e servir para um maior esclarecimento do que foi exposto no § 3.]

Suponhamos que o espaço e o tempo sejam objectivos em si, e constituam condições das possibilidade das coisas em si mesmas; a primeira coisa que nos chama a atenção é que proposições apodícticas e sintéticas derivam *a priori* e em grande número destes dois conceitos e, particularmente, do espaço, que por isso escolhemos aqui, de preferência, para exemplo. Dado

que as proposições da geometria são conhecidas sinteticamente A 47 *a priori* e com uma certeza apodíctica, pergunto: onde ireis buscar semelhantes proposições e em que se apoia o vosso entendimento para alcançar tais verdades, absolutamente necessárias e universalmente válidas? Não há outro caminho que não seja por meio de conceitos ou de intuições; uns e outras, porém, são dados *a priori* ou *a posteriori*. Os últimos, ou seja, os conceitos empíricos e a intuição empírica sobre a qual se fundam, não podem dar uma proposição sintética que não seja igualmente empírica, isto é, uma proposição de experiência, não contendo, por conseguinte, nem a necessidade, nem a universalidade absolutas, que são todavia características de todas as proposições da geometria. Quanto ao que seria o primeiro e único meio de obter tais conhecimentos por simples conceitos e de intuições *a priori*, é claro que, de simples conceitos, não se pode extrair B 65 conhecimento sintético, só meramente analítico. Tomai a proposição, segundo a qual, duas linhas rectas não podem circunscrever um espaço nem, por conseguinte, formar uma figura e experimentai derivá-la do conceito de linha recta e do número dois; ou esta outra, segundo a qual, três linhas rectas podem formar uma figura e tentai do mesmo modo derivá-la simplesmente destes conceitos. O vosso esforço será baldado e sereis obrigados a recorrer à intuição, como se faz sempre em geometria. Dai-vos portanto um objecto na intuição; de que espécie, porém, é esta intuição? Será uma intuição pura *a priori*, ou uma intuição empírica? Se for empírica, nunca dará origem a uma proposição universalmente válida e muito menos apodíctica, pois a experiência não as pode proporcionar. Tereis pois que A 48 vos dar *a priori* o vosso objecto na intuição e sobre ele fundar a vossa proposição sintética. Se não houvesse em vós uma capacidade de intuição *a priori*; se esta condição subjectiva não fosse, quanto à forma, simultaneamente, a única condição universal *a priori*, pela qual é possível o objecto dessa intuição (externa); se o objecto (o triângulo) fosse algo em si, independentemente da sua relação com o sujeito; como poderíeis dizer que o que é necessário nas vossas condições subjectivas para construir um triângulo, também pertence necessariamente ao triângulo

em si? Com efeito, ao vosso conceito (de três linhas) nada de novo (a figura) poderíeis acrescentar, que necessariamente tivesse de encontrar-se no objecto, já que este objecto é dado anteriormente ao vosso conhecimento e não mediante este. Portanto, se o espaço (e do mesmo modo o tempo) não fosse uma simples forma da vossa intuição, que contém *a priori* as únicas condições a que as coisas devem estar submetidas para que sejam para vós objectos exteriores, pois nada seriam em si sem estas condições subjectivas, de modo algum poderíeis decidir *a priori*, de maneira sintética, relativamente a objectos exteriores. É, pois, indubitavelmente certo e não apenas possível ou verosímil, que o espaço e o tempo, enquanto condições necessárias de toda a experiência (externa e interna), são apenas condições meramente subjectivas da nossa intuição; relativamente a essas condições, portanto, todos os objectos são simples fenómenos e não coisas dadas por si desta maneira. Consequentemente, muito se pode dizer *a priori* acerca da forma desses fenómenos, mas nem o mínimo se poderá dizer da coisa em si que possa constituir o seu fundamento.

B 66

A 49

[II. Para confirmação desta teoria da idealidade do sentido externo, bem como do interno, por conseguinte, de todos os objectos dos sentidos, enquanto simples fenómenos, pode ser particularmente útil a observação seguinte: tudo o que no nosso conhecimento pertence à intuição (com excepção do sentimento de prazer ou desprazer e a vontade, que não são conhecimentos) contém apenas simples relações; relações de lugares numa intuição (extensão), relações de mudança de lugar (movimento) e leis pelas quais esta mudança é determinada (forças motrizes). O que, porém, está presente no lugar ou age nas próprias coisas, fora da mundança de lugar, não nos é dado pela intuição. Ora, simples relações não fazem conhecer uma coisa em si; eis porque bem se pode avaliar que, se o sentido externo nos dá apenas representações de relações, só poderá conter, na sua representação, a relação de um objecto com o sujeito e não o interior do objecto, o que ele é em si. O mesmo se passa com a intuição interna. Não só nela as representações dos *sentidos externos* constituem a verdadeira matéria de que

B 67

enriquecemos o nosso espírito, mas o tempo, em que colocamos essas representações, e que precede a consciência que temos delas na experiência é, enquanto condição formal, o fundamento da maneira como as dispomos no espírito; o tempo, portanto, contém já relações de sucessão, de simultaneidade e do que é simultâneo com o sucessivo (o permanente). Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer acto de pensar algo, é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da intuição; e esta forma da intuição, como nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito, só pode ser a maneira pela qual o espírito é afectado pela B 68 sua própria actividade, a saber, por esta| posição da sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, um sentido interno considerado na sua forma. Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenómeno; e, portanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objecto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenómeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer, intuição intelectual. Toda a dificuldade consiste aqui em saber como se pode um sujeito intuir a si mesmo interiormente; mas esta dificuldade é comum a toda a teoria. A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade. Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que este seja afectado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito. Este, com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afectado interior-

mente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é.

III. Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objectos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objecto tal como ele afecta os nossos sentidos, ou seja, como *aparece*, isto não significa que esses objectos sejam simples *aparência*. Efectivamente, no fenómeno, os objectos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objecto dado, distingue-se este objecto, enquanto *fenómeno*, do que é enquanto objecto *em si*. Assim, não digo que os corpos simplesmente *parecem* existir fora de mim, ou que a minha alma apenas *parece* ser dada na consciência que possuo de mim próprio, quando afirmo que a qualidade do espaço e do tempo, que ponho como condição da sua existência e de acordo com a qual os represento, reside apenas no meu modo de intuição e não nesses objectos em si. Seria culpa minha se convertesse em simples aparência o que deveria considerar como fenómeno *. Eis o que não acontece segundo o nosso princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis;| só quando se atribui *realidade objectiva* a essas formas de representação é que se não pode evitar que tudo se transforme em simples *aparência*. Com efeito, se considerarmos o espaço e o tempo como propriedades que, B 70

* Os predicados do fenómeno podem ser atribuídos ao objecto em relação aos nossos sentidos; por exemplo,| a cor vermelha ou o aroma, à rosa; mas a aparência nunca pode ser atribuída como predicado ao objecto, porque atribui ao *objecto em si* o que só lhe convém em relação aos sentidos ou em geral ao sujeito. Assim, por exemplo, as duas ansas que primitivamente se atribuíam a Saturno. Aquilo que não se deve procurar no objecto em si, mas sempre na relação desse objecto ao sujeito e é inseparável da representação do primeiro, é o fenómeno. Assim, é legitimamente que os predicados do espaço e do tempo são atribuídos aos objectos dos sentidos como tais, e nisso não há aparência (ilusão). Pelo contrario, quando atribuo à rosa *em si* a cor vermelha ou a Saturno as ansas, ou a todos os corpos externos a extensão *em si*, ignorando a relação determinada desses objectos ao sujeito e não limitando a esta relação o meu juízo, surge então a aparência (ilusória). B 70

segundo a sua possibilidade, deveriam encontrar-se nas coisas em si e se reflectirmos nos absurdos em que se cai, desde que se admitam duas coisas infinitas, que não são substâncias, nem algo realmente inerente às substâncias, mas que devem ser contudo B 71 algo de existente e mesmo a condição necessária da existência de todas as coisas, já que subsistiriam, mesmo que todas as coisas existentes desaparecessem, não se poderia mais censurar o bom do Berkeley por ter reduzido os corpos a simples aparência; a nossa própria existência que, desta maneira, se faria depender da realidade subsistente em si de um não-ser, como o tempo, seria com este convertida em pura aparência. Um absurdo que até agora ninguém ainda ousou encarregar-se de sustentar.

IV. Na teologia natural, em que se pensa um objecto que não só não pode ser para nós objecto de intuição, nem para si próprio poderia ser, de modo algum, objecto de qualquer intuição sensível, tem-se o cuidado de retirar a toda a intuição que lhe seja própria as condições de espaço e tempo (pois todo o seu conhecimento deve ser intuição e não *pensamento*, que supõe limites). Mas com que direito se pode proceder assim, quando anteriormente o tempo e o espaço foram considerados formas das coisas em si, e formas tais que, inclusivamente, subsistem como condições *a priori* da existência das coisas, mesmo que se suprimissem as próprias coisas? Sendo condições de toda a existência em geral, também deveriam sê-lo da existência de Deus. Não querendo considerar o espaço e o tempo B 72 formas objectivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjectivas do nosso modo de intuição, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, porque *não é originário*, quer dizer, não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objecto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo), antes é dependente da existência do objecto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afectada por esse objecto.

Não é também necessário restringir à sensibilidade do homem este modo de intuição no espaço e no tempo; pode acontecer que todo o ser pensante finito tenha de concordar

necessariamente, neste ponto, com o homem (embora não possamos afirmá-lo decisivamente); apesar desta universalidade, este modo de intuição não deixa de ser sensibilidade, justamente por ser intuição derivada (*intuitus derivativus*) e não original (*intuitus originarius*); não é, portanto, intelectual, como aquela que, pelo fundamento acima exposto, parece só poder competir ao Ser supremo, nunca a um ser dependente, tanto pela sua existência como pela sua intuição (a qual intuição determina a sua existência em relação a objectos dados). No entanto, esta última observação deve considerar-se como esclarecimento e não como prova da nossa teoria estética.

CONCLUSÃO DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

B 73

Eis-nos de posse de um dos dados exigidos para resolver o problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis proposições sintéticas a priori?* Referimo-nos a intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo. Nestas intuições, quando num juízo *a priori* queremos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto *a priori*, não no conceito, mas certamente na intuição correspondente, e pode estar ligado sinteticamente a esse conceito; mas tais juízos, por esta razão, nunca podem ultrapassar os objectos dos sentidos e apenas têm valor para objectos da experiência possível.]

A 50 B 74

Segunda Parte

LÓGICA TRANSCENDENTAL

INTRODUÇÃO

IDEIA DE UMA LÓGICA TRANSCENDENTAL

I

DA LÓGICA EM GERAL

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objecto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objecto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. Ambos estes elementos são puros ou empíricos. *Empíricos*, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objecto) está neles contida; *puros*, quando nenhuma sensação se mistura à representação. A sensação pode chamar-se matéria do conhecimento sensível. Daí que B 75 A 51 a intuição pura|contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objecto em geral. Apenas as intuições ou os conceitos puros são possíveis *a priori*, os empíricos só *a posteriori*.

Se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é

afectado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afectados pelos objectos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objecto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objecto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém|conhecimento. Nem por isso se deverá confundir a sua participação; pelo contrário, há sobejo motivo|para os separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Eis porque distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, que é a estética, da ciência das regras do entendimento, que é a lógica. B 76 A 52

A lógica, por sua vez, pode ser considerada numa dupla perspectiva: quer como lógica do uso geral, quer do uso particular do entendimento. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não pode haver nenhum uso do entendimento, e ocupa-se portanto deste, independentemente da diversidade dos objectos a que possa dirigir-se. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar rectamente sobre determinada espécie de objectos. À primeira pode-se chamar lógica elementar, à segunda, organon de esta ou daquela ciência. Esta última, na maioria dos casos, toma a dianteira nas escolas, como propedêutica das ciências, embora, segundo o curso da razão humana, seja a que esta mais tardiamente alcança, somente quando a ciência, de há muito concluída, apenas carece do último retoque que a corrija e aperfeiçoe. Com efeito, é necessário possuir um grau relativamente elevado de conhecimento de objectos, se se B 77

quiser apresentar as regras pelas quais se pode constituir uma ciência deles.

A lógica geral é, pois, ou lógica pura ou lógica aplicada. A 53 Na primeira, abstraímos de todas as condições empíricas relativamente às quais se exerce o nosso entendimento, por exemplo, da influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação, etc., portanto também das fontes dos preconceitos e, em geral, de todas as causas de onde podem derivar ou se supõe provirem determinados conhecimentos e, porque essas causas dizem respeito ao entendimento apenas em determinadas circunstâncias da sua aplicação, para as conhecer exige-se a experiência. Uma lógica *geral*, mas *pura*, ocupa-se, pois, de princípios puros *a priori* e é um *cânone do entendimento* e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo (empírico ou transcendental). Diz-se, pelo contrário, que uma *lógica geral* é *aplicada*, quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjectivas que a psicologia nos ensina. Tem, pois, princípios empíricos, embora seja, na verdade, geral na medida em que se ocupa do uso do entendimento sem distinção dos objectos. Por esse motivo não é um cânone do entenB 78 dimento em geral, nem um organon de ciências particulares, mas simplesmente um catarticon do entendimento comum.

Na lógica geral, por conseguinte, a parte que deverá constituir a teoria pura da razão tem de ser totalmente distinta da A 54 que constitui a lógica aplicada (embora sempre geral). Apenas a primeira é, na verdade, uma ciência, embora curta e árida, e tal como o exige a exposição escolástica de uma teoria elementar do entendimento. Nela, porém, os lógicos devem ter sempre presentes duas regras:

1. Enquanto lógica geral, abstrai totalmente do conteúdo do conhecimento do entendimento e da diversidade dos seus objectos e refere-se apenas à simples forma do pensamento.

2. Enquanto lógica pura não tem princípios empíricos, por conseguinte nada vai buscar à psicologia (ao contrário do que por vezes se tem julgado) pelo que esta não deverá ter influência alguma sobre o cânone do entendimento. É uma dou-

trina demonstrada, e tudo nela tem de ser certo inteiramente *a priori*.

Aquilo a que dou o nome de lógica aplicada (ao invés da significação comum desta palavra, segundo a qual deveria conter certos exercícios, para os quais a lógica pura dá a regra), é uma representação do entendimento e das regras do seu uso necessário *in concreto*, ou seja, sob as condições contingentes do sujeito, que podem impedir ou fomentar este uso e que são todas elas dadas só empiricamente. Trata da atenção, seus obstáculos e consequências, da origem do erro, do estado de dúvida, de escrúpulo, de convicção, etc. A lógica geral e pura está para ela como a moral pura, que contém apenas as necessárias leis morais de uma vontade livre em geral, está para o que é propriamente a doutrina das virtudes, que examina essas leis em relação aos obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os homens estão mais ou menos sujeitos e que nunca pode constituir uma ciência verdadeira e demonstrada, porque, tal como a lógica aplicada, requer princípios empíricos e psicológicos.

B 79

A 55

II

DA LÓGICA TRANSCENDENTAL

A lógica geral abstrai, como indicámos, de todo o conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda a relação deste ao objecto e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral. Como, porém, há intuições puras e há intuições empíricas (conforme mostra a estética transcendental), poder-se-ia também encontrar uma distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objectos. Nesse caso, haveria também uma lógica em que se não abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento; porque a que contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objecto excluiria todos os conhecimentos de conteúdo empírico. Essa lógica também se ocuparia da origem dos nossos conhecimentos dos objectos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objectos; enquanto a lógica

B 80

A 56

geral nada tem que ver com esta origem do conhecimento, apenas considera as representações, quer sejam primitivamente dadas em nós *a priori*, ou só empiricamente, segundo as leis pelas quais o entendimento as usa umas em relação com as outras para pensar; a lógica geral trata, por conseguinte, apenas da forma do entendimento que pode ser dada às representações, qualquer que seja a sua origem.

E aqui faço uma observação cuja influência é extensiva a todas as considerações que se seguem e que convém ter bem presente: é que não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento.) Eis B 81 porque nem o espaço, | nem qualquer determinação geométrica *a priori* do espaço são representações transcendentais; só ao reconhecimento da origem não empírica destas representações e à possibilidade de, não obstante, se referirem *a priori* a objectos da experiência pode chamar-se transcendental. Do mesmo modo, seria também transcendental o uso do espaço relativamente a objectos em geral; mas, limitando-se apenas a objectos dos sen- A 57 tidos, denominar-se-á empírico. A distinção | entre o transcendental e o empírico compete apenas à crítica dos conhecimentos e não se refere à relação destes conhecimentos com o objecto.

Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir *a priori* a objectos, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como actos do pensamento puro, e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a ideia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos objectos absolutamente *a priori*. Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objectivo desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em B 82 que | se refere a objectos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos quer puros.

III

DA DIVISÃO DA LÓGICA GERAL EM ANALÍTICA E DIALÉCTICA

A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-los a enredar-se em lamentável dialelo ou a reconhecer a sua ignorância|e, por conseguinte, a vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é a verdade?* A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objecto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento. A 58

É já grande e necessária prova de inteligência ou perspicácia saber o que se deve perguntar de modo racional. Pois que se a pergunta é em si disparatada e exige respostas desnecessárias tem o inconveniente, além de envergonhar quem a formula, de por vezes ainda suscitar no incauto ouvinte respostas absurdas, apresentando assim o ridículo espectáculo de duas pessoas, das quais (como os antigos diziam) uma ordenha o bode | enquanto outra apara com uma peneira. B 83

Se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objecto, esse objecto tem, por isso, de distinguir-se de outros; pois um conhecimento é falso se não concorda com o objecto a que é referido, embora contenha algo que poderia valer para outros objectos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que fosse válido para todos os conhecimentos, sem distinção dos seus objectos. É, porém, claro, que, abstraindo-se nesse critério de todo o conteúdo do conhecimento (da relação ao objecto) e|referindo-se a verdade precisamente a esse conteúdo, é completamente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade desse conteúdo dos conhecimentos e, portanto, é impossível apresentar um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade. Como acima já designámos por matéria o conteúdo de um conhecimento, teremos de dizer: não se pode exigir nenhum critério geral da verdade do conhecimento, quanto à matéria, porque tal seria, em si mesmo, contraditório. A 59

No que respeita, porém, ao conhecimento, considerado simplesmente segundo a mera forma (pondo de parte todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, na medida em B 84 que expõe as regras gerais e necessárias do entendimento, deverá nessas mesmas regras expor critérios de verdade. Tudo o que os contradiga é falso, porque o entendimento assim estaria em contradição com as regras gerais do seu pensamento e, portanto, consigo mesmo. Estes critérios referem-se, todavia, apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral e, como tais, são certos, mas não suficientes. Porque, embora um conhecimento seja perfeitamente adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode todavia estar em contradição com o objecto. Assim, o critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é uma *conditio* A 60 *sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda a verdade; mas a lógica não pode ir mais longe, e quanto ao erro que incida, não sobre a forma, mas sobre o conteúdo, não tem a lógica pedra de toque para o descobrir.

Ora a lógica geral resolve nos seus elementos todo o trabalho formal do entendimento e da razão e apresenta-os como princípios de toda a apreciação lógica do nosso conhecimento. Esta parte da lógica pode pois chamar-se *analítica* e é, por isso mesmo, a pedra de toque, pelo menos negativa, da verdade, na medida em que, primeiramente, comprovar e avaliar com base nestas regras, todo o conhecimento, quanto à sua forma, antes B 85 de investigar o seu conteúdo para descobrir se em relação ao objecto contém uma verdade positiva. Como, porém, a simples forma do conhecimento, por mais que concorde com as leis lógicas, é de longe insuficiente para constituir a verdade material (objectiva) do conhecimento, ninguém pode atrever-se a ajuizar dos objectos apenas mediante a lógica, e a afirmar seja o que for antes de sobre eles ter colhido, fora da lógica, uma informação aprofundada, para depois tentar simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente, segundo as leis lógicas ou, melhor ainda, para os examinar em função destas leis. Contudo há algo de tão tentador na posse de uma arte

tão especiosa que consiste em dar a todos os conhecimentos a forma do entendimento, por muito vazio e pobre que se possa estar quanto ao seu conteúdo, que essa lógica geral, que é apenas um *cânone* para julgar, tem sido usada como um *organon* para realmente produzir afirmações objectivas ou, pelo menos, dar essa ilusão, o que de facto constitui um abuso. À lógica geral, considerada como pretenso organon, chama-se *dialéctica*. A 61

Por diferente que seja o significado em que os antigos empregavam esta designação de uma ciência ou de uma arte, pode todavia deduzir-se com segurança do seu uso real, que a dialéctica entre eles era apenas a *lógica da aparência*, uma arte sofística de dar um verniz de verdade à ignorância, e até às suas próprias ilusões voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas alegações vazias. Ora convém fixar esta advertência segura e útil: que a lógica geral, *considerada como organon*, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialéctica. Pois, dado que nada nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais da sua concordância com o entendimento, que aliás em relação aos objectos são totalmente indiferentes, a pretensão de servir como instrumento (organon) para, ao menos pretensamente, alargar e ampliar os conhecimentos, não pode senão redundar em oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se quiser. B 86 A 62

Tal ensinamento não é de modo algum conforme com a dignidade da filosofia. Por esse motivo, se preferiu atribuir à lógica esta denominação de dialéctica, como *crítica da aparência dialéctica*, e como tal a desejamos aqui entendida.

IV B 87

DA DIVISÃO DA LÓGICA TRANSCENDENTAL EM ANALÍTICA E DIALÉCTICA TRANSCENDENTAIS

Numa lógica transcendental, isolamos o entendimento (tal como anteriormente a sensibilidade na estética transcendental) e destacamos apenas do nosso conhecimento a parte do pensamento que tem origem no entendimento. Porém, o uso deste

conhecimento puro tem por condição, que nos sejam dados objectos na intuição a que aquele conhecimento possa ser aplicado. Pois sem a intuição faltam objectos a todo o nosso conhecimento e este seria, por isso, totalmente vazio. Assim, a parte da lógica transcendental que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objecto pode, em absoluto, ser pensado, é a analítica transcendental e, simultaneamente, uma lógica da verdade. Porque nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que A 63 perca, ao mesmo tempo, todo|o conteúdo, isto é, toda a relação a qualquer objecto e, portanto, toda a verdade. Como, porém, é muito atraente e sedutor servir-se apenas desses conhecimentos puros do entendimento e desses princípios e ainda utilizá-los para além dos limites da experiência, única fornecedora da B 88 matéria (dos objectos)|a que esses conceitos puros do entendimento se podem aplicar, corre o entendimento o perigo de, mediante ocas subtilezas, fazer uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e de julgar indiscriminadamente sobre objectos que nos não são dados, e que talvez de nenhum modo o possam ser. Como a lógica, verdadeiramente, deveria ser apenas o *cânone* para ajuizar do uso empírico (do entendimento), é abuso dar-lhe o valor de *organon* para um uso geral e ilimitado, e constitui atrevimento julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objectos em geral, utilizando somente o entendimento puro. Nesse caso, seria então dialéctico o uso do entendimento puro. A segunda parte da lógica transcendental deve ser, por conseguinte, uma crítica da aparência dialéctica e denomina-se dialéctica transcendental, não como arte de suscitar dogmaticamente tal aparência (arte, infelizmente muito corrente, de múltiplas prestidigitações metafísicas), mas enquanto crítica do entendimento e da razão, relativamente ao seu uso hiperfísico, para desmascarar a falsa apa- A 64 rência de |tais presunções sem fundamento e reduzir as suas pretensões de descoberta e extensão, que a razão supõe alcançar unicamente graças aos princípios transcendentais, à simples acção de julgar o entendimento puro e acautelá-lo de ilusões sofísticas.

Primeira Divisão B 89

A ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

Esta analítica é a decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento. Deverá nela atender-se ao seguinte: 1. Que os conceitos sejam puros e não empíricos. 2. Que não pertençam à intuição nem à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento. 3. Que sejam conceitos elementares e sejam bem distintos dos derivados ou dos compostos de conceitos elementares. 4. Que a sua tábua seja completa e abranja totalmente o campo do entendimento puro. Ora, esta integral perfeição de uma ciência não pode ser aceite com confiança se assentar apenas sobre o cálculo aproximativo de um agregado, obtido por simples tentativas; daí que seja somente possível mediante uma *ideia da totalidade* do conhecimento *a priori* do entendimento e [pela] divisão, determinada a partir dessa ideia, dos conceitos que o constituem, por conseguinte pela |sua *interconexão num sistema.* A 65 O entendimento puro distingue-se totalmente não só de todo o elemento empírico, mas também de toda a sensibilidade. É, pois, uma unidade subsistente por si mesma e em si mesma suficiente, |que nenhum acréscimo do exterior pode aumentar. B 90 Daí que o conjunto do seu conhecimento constitua um sistema, a abranger e determinar por uma ideia, sistema cuja perfeição e articulação possa oferecer, ao mesmo tempo, uma pedra de toque da exactidão e genuinidade de todos os conhecimentos que nele se incluam. Toda esta parte da lógica transcendental é constituída por dois livros, dos quais o primeiro contém os *conceitos* e o outro os *princípios* do entendimento puro.

LIVRO PRIMEIRO

ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Por analítica dos conceitos entendo não a análise dos mesmos ou o processo corrente em investigações filosóficas, de decompor, segundo o seu conteúdo, os conceitos que se oferecem e clarificá-los, mas a *decomposição*, ainda pouco tentada, *da própria faculdade do entendimento*, para examinar a possibilidade dos conceitos *a priori*, | procurando-os somente no entendimento, A 66 como seu lugar de origem, e analisando em geral o uso puro do entendimento; esta é propriamente a tarefa de uma filosofia| B 91 transcendental; o demais é o tratamento lógico dos conceitos na filosofia em geral. Seguiremos pois os conceitos puros até aos seus primeiros germes e disposições no entendimento humano, onde se encontram preparados, até que, finalmente, por ocasião da experiência, se desenvolvam e, libertos pelo mesmo entendimento das condições empíricas que lhe são inerentes, sejam apresentados em toda a sua pureza.

CAPÍTULO I

DO FIO CONDUTOR PARA A DESCOBERTA DE TODOS OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

Quando se põe em jogo uma faculdade de conhecimento, surgem, consoante as diferentes circunstâncias, diversos conceitos, que dão a conhecer essa faculdade e se podem reunir numa lista mais ou menos pormenorizada, conforme o tempo aplicado na sua observação e o grau de perspicácia com que se procedeu. Não se poderá nunca determinar com segurança, por este processo, de certo modo mecânico, quando estará terminada tal investigação. Também os| conceitos, que assim se descobrem ocasionalmente, não apresentam nenhuma ordem nem |unidade sistemática; são por fim agrupados por analogias e conforme a grandeza do seu conteúdo, desde os mais simples aos mais complexos, colocados em séries que nada têm de sistemáticas, embora de certo modo estabelecidas metodicamente. A 67 B 92

A filosofia transcendental tem a vantagem, mas também a obrigação. de procurar esses conceitos segundo um princípio; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura, têm de se ligar entre si segundo um conceito ou uma ideia. Tal conexão, porém, fornece-nos uma regra pela qual se pode determinar *a priori* o lugar de cada conceito puro do entendimento e a integridade de todos em conjunto; o que, de outro modo, estaria dependente do capricho ou do acaso.

Primeira Secção

DO USO LÓGICO DO ENTENDIMENTO EM GERAL

O entendimento foi definido acima, apenas negativamente, como faculdade não sensível do conhecimento. Ora, independentemente da sensibilidade, não podemos participar em A 68 nenhuma|intuição. O entendimento não é, pois, uma faculdade B 93 de intuição. Fora da|intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da acção que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum. Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos. Como nenhuma representação, excepto a intuição, se refere imediatamente ao objecto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objecto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objecto, portanto a representação de uma representação desse objecto. Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objecto. Assim, neste juízo, por exemplo, *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles

refere-se |aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, (A 69) por sua vez, a certos fenómenos [1] que se apresentam a nós. |Estes (B 94) objectos são, pois, apresentados mediatamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objecto, de uma *mais elevada*, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reunem num só muitos conhecimentos possíveis. Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as acções do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora pensar é conhecer por conceitos. Os conceitos, porém, referem-se, enquanto predicados de juízos possíveis, a qualquer representação de um objecto *ainda* indeterminado. Assim, o conceito de corpo significa algo, p. ex., um metal, que pode ser conhecido por meio desse conceito. Só é conceito, portanto, na medida em que se acham contidas nele outras representações, por intermédio das quais se pode referir a objectos. É, pois, o predicado de um juízo possível, como seja, por exemplo: todo o metal é um corpo. Encontram-se, portanto, todas as funções do entendimento, se pudermos expor totalmente as funções da unidade nos juízos. Que isto, porém, é perfeitamente exequível é o que a secção seguinte mostrará.

Segunda Secção

A 70 B 95

[§ 9]

DA FUNÇÃO LÓGICA DO ENTENDIMENTO NOS JUÍZOS

Se abstrairmos de todo o conteúdo de um juízo em geral e atendermos apenas à simples forma do entendimento, encontramos que nele a função do pensamento pode reduzir-se a qua-

---

[1] *Kant* (*Nachträge XXXVI*): a certas intuições.

tro rubricas, cada uma das quais contém três momentos. Podem comodamente apresentar-se na seguinte tábua:

1.

Quantidade dos juízos

Universais
Particulares
Singulares

2.

Qualidade

Afirmativos
Negativos
Infinitos

3.

Relação

Categóricos
Hipotéticos
Disjuntivos

4.

Modalidade

Problemáticos
Assertóricos
Apodícticos

B 96 A 71 |Dado que esta divisão parece divergir em alguns pontos, embora não essenciais, da técnica habitual dos lógicos,| os reparos que se seguem não serão inúteis para prevenir qualquer má interpretação:

1. Os lógicos dizem, com razão, que no referente ao uso dos juízos nos raciocínios, se podem tratar os juízos singulares como universais. Devido a não possuírem extensão, o seu predicado não pode referir-se apenas a uma parte do que está contido no conceito do sujeito e excluído da outra. Vale pois para todo o conceito sem excepção, tal como se fosse um conceito geral a cuja extensão, no seu significado total, se aplicasse esse predicado. Se, em contrapartida, compararmos um juízo singu-

lar com um juízo universal, simplesmente como conhecimento do ponto de vista da quantidade, o primeiro comporta-se em relação a este último como a unidade para o infinito e é pois, em si, essencialmente diferente desse. Assim, se avaliarmos um juízo singular *(judicium singulare)* não só quanto à sua validade intrínseca, mas também, como conhecimento em geral, quanto à quantidade que possui em relação a outros conhecimentos, este juízo é diferente dos juízos universais *(judicia communia)* e merece um lugar à parte na tábua completa dos momentos do pensamento em geral (embora, de modo nenhum, na lógica limitada simplesmente ao |uso dos juízos na suas relações B 97 recíprocas).

2. Do mesmo modo, numa lógica transcendental os *juízos infinitos* têm de distinguir-se dos *afirmativos*, |embora a lógica A 72 geral justificadamente os reúna e não constituam um membro particular da divisão. Ou seja, a lógica geral abstrai de todo o conteúdo do predicado (mesmo quando negativo), e apenas considera se o predicado é atribuído ou oposto ao sujeito. A lógica transcendental considera também o juízo quanto ao valor ou conteúdo da afirmação lógica, mediante um predicado apenas negativo e quanto ao proveito que daí resulta para o conjunto do conhecimento. Se eu tivesse afirmado acerca da alma que ela não é mortal, teria, através de um juízo negativo, evitado pelo menos um erro. Ora pela proposição: a alma é não mortal, é certo que afirmei, realmente, quanto à forma lógica, colocando a alma no âmbito ilimitado dos seres não mortais. Como, porém, em toda a extensão dos seres possíveis, uma parte contém o que é mortal, outra o que não é, pela minha proposição disse apenas que a alma é uma de entre o número indefinido de coisas que restam, se excluir tudo o que é mortal. Desse modo a esfera infinita do possível é somente limitada na medida em que dela fica separado o que é mortal |e colocada a alma na B 98 restante extensão do seu espaço [1]. Este espaço mantém-se, contudo, sempre infinito, apesar desta exclusão e podem ainda ser retiradas diversas partes do mesmo sem que por isso o conceito

[1] *A:* ... no restante espaço da sua extensão.

A 73 de| alma aumente minimamente e seja determinado afirmativamente. Estes juízos infinitos são, realmente, em relação à extensão lógica, apenas limitativos no que se refere ao conteúdo do conhecimento em geral e, nesta medida, não devem omitir-se na tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos, porque a função que o entendimento desempenha por seu intermédio pode talvez ser importante no campo do seu conhecimento puro *a priori*.

3. Todas às relações do pensamento nos juízos são: *a*) do predicado com o sujeito, *b*) do princípio com a sua consequência, *c*) do conhecimento dividido e de todos os membros da divisão entre si [1]. Na primeira espécie de juízos consideram-se só dois conceitos, na segunda dois juízos, na terceira vários juízos nas suas relações recíprocas. A proposição hipotética: Se houver justiça perfeita, o mau obstinado será castigado, contém, de facto, a relação de duas proposições: Há uma justiça perfeita, e O mau obstinado é castigado. Não se revela aqui se qualquer destas proposições é verdadeira em si. Neste juízo B 99 pensa-se apenas a consequência. Finalmente, o juízo| disjuntivo encerra uma relação de duas ou mais proposições, mas não uma relação de consequência, antes de oposição lógica, porquanto a esfera de uma exclui a da outra; mas também a de comunidade porque ambas, em conjunto, perfazem a esfera do conheci- A 74 mento propriamente dito;| em questão, por conseguinte, uma relação das partes da esfera de um conhecimento, visto a esfera de cada parte ser o complemento da esfera da outra no conjunto do conhecimento dividido. Assim, por exemplo, quando digo que o mundo existe por cego acaso, ou por necessidade interior ou por causa exterior, cada uma destas proposições corresponde a uma parte da esfera do conhecimento possível acerca da existência de um mundo em geral, e todas, em conjunto, à totalidade da esfera. Excluir o conhecimento de uma destas esferas é o mesmo que colocá-lo noutra das restantes e, pelo contrário, pô-lo numa das esferas significa excluí-lo das

[1] *A:* num conhecimento dividido de todos os membros da divisão entre si.

outras. Há, pois, num juízo disjuntivo, certa comunidade de conhecimentos, que consiste em se excluírem reciprocamente, constituindo no todo o conteúdo de um só conhecimento dado. E é isto apenas o que me parece necessário observar a este propósito com vista ao que se segue.

4. A modalidade dos juízos é uma função muito particular destes, cuja característica consiste|em nada contribuir para o con- B 100 teúdo de um juízo (pois além da quantidade, qualidade e relação nada mais constitui o conteúdo do juízo), e apenas se referir ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral. Juízos *problemáticos* são aqueles em que se atribui à afirmação ou negação um valor apenas *possível* (arbitrário); *assertóricos* são os juízos em que esse valor é considerado *real* (verdadeiro); |*apodícticos* A 75 aqueles em que se considera esse valor *necessário**. Assim, ambos os juízos que constituem a relação do juízo hipotético (*antecedens et consequens*) são apenas problemáticos, embora a disjunção consista na sua acção recíproca (elementos da divisão). No exemplo acima, a proposição: Há uma justiça perfeita não é afirmada assertoricamente, é pensada como um juízo a decidir, que é possível alguém admitir, e só a consequência é assertórica. Daí que semelhantes juízos possam ser manifestamente falsos e, todavia, considerados problematicamente, possam ser condição do conhecimento da verdade. Assim este juízo: *o mundo existe por cego acaso* assume no juízo disjuntivo significação apenas problemática, ou seja, que alguém porventura poderia admitir por|um B 101 instante tal proposição e contudo serve (como a indicação do caminho falso de entre o número de todos os que se podem seguir) para encontrar o verdadeiro. A proposição problemática é, pois, a que exprime apenas possibilidade lógica (que não é objectiva), isto é, uma livre escolha de tomar esta proposição por válida, uma aceitação simplesmente arbitrária dela pelo entendimento. A proposição assertórica afirma realidade lógica ou verdade lógica; assim, por exemplo, num raciocínio hipoté-

* Tal como se o pensamento fosse, no primeiro caso, uma função do *entendimento*, no segundo da *faculdade de julgar* e no terceiro da *razão*. Observação esta que, só mais tarde, será esclarecida.

A 76 tico,| o antecedente, na premisssa maior, ocorre como problemático, na menor, como assertórico e indica que a proposição já está ligada ao entendimento segundo as suas leis. A proposição apodítica pensa a proposição assertórica como determinada por essas leis do entendimento, afirmando, por conseguinte, *a priori*, e exprime, dessa maneira, necessidade lógica. Como tudo aqui se incorpora gradualmente no entendimento, de tal modo que primeiro se julga problemático algo, que depois se aceita assertoricamente por verdadeiro e, por fim, se afirma indissoluvelmente ligado ao entendimento, isto é, necessário e apodíctico, podemos chamar a estas três funções da modalidade outros tantos momentos do pensamento em geral.

Terceira Secção

B 102

[§ 10]

DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO OU DAS CATEGORIAS

A lógica geral abstrai, como repetidas vezes dissemos, de todo o conteúdo do conhecimento e espera que, por outra via, seja ela qual for, sejam dadas representações para as transformar em conceitos, o que se processa analiticamente. Em contrapartida, a lógica transcendental defronta-se com um diverso da sensibilidade *a priori*, que a estética|transcendental lhe fornece, para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual esta lógica seria destituída de conteúdo, portanto completamente vazia. Ora o espaço e o tempo contêm, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objectos e que, por conseguinte, também têm sempre que afectar o conceito destes. Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este acto dou o nome de síntese.

Entendo pois por *síntese*, na acepção mais geral da palavra, o acto de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento. Tal síntese é *pura* quando o diverso não é dado empiricamente, mas *a priori* (como o que é dado no espaço e no tempo). Antes de toda a análise das nossas representações, têm estas de ser dadas primeiramente e nenhum conceito pode ser de origem analítica *quanto ao conteúdo*. Porém, a síntese de um diverso (seja dado empiricamente ou *a priori*) produz primeiro um conhecimento, que pode aliás de início ser ainda grosseiro e confuso e portanto carecer da análise; no entanto, é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado |conteúdo; é pois a ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento. B 103 A 78

A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma [1], sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência. Todavia, reportar essa síntese a *conceitos* é uma função que compete ao entendimento e pela qual ele nos proporciona pela primeira vez conhecimento no sentido próprio da palavra.

| A *síntese pura, representada de uma maneira universal*, dá o conceito puro do entendimento. Entendo, porém, por esta síntese, a que assenta sobre um fundamento da unidade sintética *a priori*: assim, a nossa numeração é uma *síntese segundo conceitos* (o que é sobretudo evidente nos números elevados), porque se processa segundo um fundamento comum da unidade (o da dezena, por exemplo). Sob este conceito é, pois, necessária a unidade da síntese do diverso. B 104

Diversas representações são reduzidas, analiticamente, a um conceito (questão de que trata a lógica geral). Mas a lógica transcendental ensina-nos a reduzir *a* conceitos, não as representações, mas a *síntese pura* das representações. O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objectos *a priori* é o diverso da intuição pura;| a *síntese* desse diverso A 79

[1] *Kant (Nachträge XLI):* uma função do entendimento.

pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem *unidade* a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objecto e assentam no entendimento.

A mesma função, que confere unidade às diversas repre- B 105 sentações *num juízo*, dá também |unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos actos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objectos, o que não é do alcance da lógica geral.

Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objectos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas. A 80 Chamaremos a estes conceitos categorias, como Aristóteles,| já que o nosso propósito é, de início, idêntico ao seu, embora na execução dele se afaste consideravelmente.

B 106

TÁBUA DAS CATEGORIAS

1.

Da quantidade:

Unidade
Pluralidade
Totalidade

2.

Da Qualidade:

Realidade
Negação
Limitação

3.

Da Relação:

Inerência e subsistência
(*substantia et accidens*)
Causalidade e dependência
(causa e efeito)
Comunidade
(acção recíproca entre
o agente e o paciente)

4.

Da Modalidade:

Possibilidade — Impossibilidade
Existência — Não-existência
Necessidade — Contingência

Esta é pois a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento *a priori* contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro; só mediante eles pode compreender algo no diverso da intuição, isto é, pode pensar um objecto dela. Esta divisão é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber,|da faculdade de julgar (que é o mesmo que a faculdade de pensar) e não proveniente, de maneira rapsódica, de uma procura de conceitos puros, empreendida ao acaso e cuja enumeração, sendo concluída por indução,|nunca se pode saber|ao certo se é completa, sem pensar que desse modo nunca se compreenderia porque são esses e não outros os conceitos inerentes ao entendimento puro. A procura destes conceitos fundamentais foi empresa digna de um espírito tão perspicaz como Aristóteles. Como, porém, não estava de posse de um princípio, respigou-os à medida que se lhe deparavam e reuniu assim primeiramente dez, a que deu o nome de *categorias* (predicamentos). Subsequentemente, julgou ainda encontrar mais cinco, que acrescentou com a designação de pós-predicamentos. Todavia, a sua tábua ficou ainda deficiente. Além disso, encontram-se nela ainda alguns *modos* da sensibilidade pura (*quando*, *ubi*, *situs*, bem como *primus* e *simul*)

A 81

B 107

e um empírico (*motus*), que não pertencem a este registo genealógico do entendimento; também se encontram alguns derivados (*actio*, *passio*) a par dos primitivos, faltando totalmente alguns destes.

A este propósito, deve-se observar ainda que as categorias, enquanto verdadeiros *conceitos primitivos* do entendimento puro, têm também os seus *conceitos derivados*, igualmente puros, que não poderão ser ignorados num sistema completo da filosofia A 82 transcendental, | mas neste ensaio, meramente crítico, posso contentar-me com a sua simples menção.

B 108 Seja-me permitido dar a estes conceitos puros do entendimento, mas derivados, o nome de *predicáveis* do entendimento puro (em oposição aos predicamentos). Quando se possuem os conceitos originais e primitivos é fácil acrescentar os derivados e subalternos para desenhar totalmente a árvore genealógica do entendimento puro. Como aqui não me proponho apresentar um sistema completo, mas tão-só os princípios com vista a um sistema, deixo para outro ensejo este aperfeiçoamento. É fácil, contudo, realizar tal desígnio, recorrendo aos manuais de ontologia e subordinando, por exemplo, à categoria da causalidade, os predicáveis da força, da acção, da paixão; à da comunidade, os da presença e resistência, e aos predicamentos da modalidade, os do nascimento, morte, mudança, etc. As categorias, ligadas aos *modos* da sensibilidade pura ou mesmo ligadas entre si, fornecem grande quantidade de conceitos *a priori* derivados, que seria tarefa útil e até agradável indicar e porventura consignar exaustivamente, mas que é, neste caso, dispensável.

Dispenso-me também, deliberadamente, neste tratado, das definições dessas categorias, embora gostasse de estar de posse A 83 delas. Posteriormente | analisarei estes conceitos até onde seja B 109 suficiente para a metodologia que elaboro. | Num sistema da razão pura poder-me-iam ser justificadamente exigidas; mas aqui desviariam apenas a atenção do ponto de vista principal da investigação, suscitando dúvidas e objecções, que bem se poderão remeter para outra oportunidade, sem prejuízo do nosso desígnio fundamental. Entretanto, do pouco que a esse propósito apresentei, se depreende claramente que não só é possível

como até fácil elaborar um dicionário completo com todos os esclarecimentos desejáveis. As divisões já existem; basta preenchê-las e, numa tópica sistemática, como a presente, é difícil errar a colocação adequada de cada conceito, ao mesmo tempo que facilmente se descobrem os lugares ainda vagos.

[§ 11]

[Acerca desta tábua das categorias podem fazer-se considerações oportunas, de consequências porventura importantes em relação à forma científica de todos os conhecimentos racionais. Que esta tábua é de extraordinário préstimo e até indispensável na parte teórica da filosofia, para elaborar integralmente o plano *do todo que forma uma ciência*, na medida em que assenta sobre conceitos *a priori*, e para a *dividir* matematicamente [1], *segundo princípios determinados*, é o que obviamente se depreende do facto dessa tábua conter a lista completa dos conceitos elementares do entendimento e até mesmo a forma de um sistema | desses conceitos no entendimento humano, indicando, por conseguinte, todos os *momentos* de uma projectada ciência especulativa e, inclusivamente, a sua *ordenação*, do que noutro lugar * apresentei uma prova. Eis aqui algumas destas observações. B 110

A primeira é a seguinte: esta tábua, que contém quatro classes de conceitos do entendimento, pode subdividir-se em duas secções, a primeira das quais se refere aos objectos da intuição (tanto pura como empírica), e a segunda à existência desses objectos (quer em relação entre eles, quer em relação com o entendimento).

À primeira chamaria a classe das categorias *matemáticas*, à segunda a das categorias *dinâmicas*. A primeira não tem, como se vê, correlatos, que só na segunda se encontram. Esta diferença tem de possuir um fundamento na natureza do entendimento.

---

[1] *Vaihinger*: sistematicamente.

* Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza.

Segunda observação. Há sempre em cada classe um número igual de categorias, a saber, três, o que também incita à reflexão, porquanto toda a divisão *a priori* por conceitos deve ser uma dicotomia. Acrescente-se a isso que a terceira categoria resulta sempre da ligação da segunda com a primeira da sua classe.

B 111 | Assim, a *totalidade* não é mais do que a pluralidade considerada como unidade, a *limitação* é apenas a realidade ligada à negação, a *comunidade* é a causalidade de uma substância em determinação recíproca com outra substância e, por fim, a *necessidade* não é mais do que a existência dada pela própria possibilidade. Contudo, não se deve concluir daí, que a terceira categoria seja apenas um conceito derivado e não um conceito primitivo do entendimento puro. Porquanto, a ligação da primeira categoria com segunda, para produzir o terceiro conceito, exige um acto particular do entendimento, que não é idêntico ao que se exerce em qualquer delas. Assim, o conceito de um *número* (que pertence à categoria da totalidade) nem sempre é possível a partir dos conceitos de quantidade e de unidade (por exemplo, na representação do infinito); nem outrossim pela ligação do conceito de *causa* com o de *substância* se compreenderá imediatamente a *influência*, isto é, como uma substância pode ser causa de algo em outra substância. Donde se depreende, claramente, que é necessário um acto particular do entendimento, o mesmo acontecendo quanto aos restantes casos.

Terceira observação. Numa única categoria, a da *comunidade*, que se encontra sob o terceiro título, não é tão evidente, como B 112 nas demais categorias, a concordância com a | forma de um juízo disjuntivo, que lhe corresponde na tábua das funções lógicas.

Para nos assegurarmos dessa concordância, temos de observar que, em todo o juízo disjuntivo, a esfera (o conjunto de tudo o que está contido nesse juízo) é representada como um todo dividido em partes (os conceitos subordinados); não podendo estar uma dessas partes contida na outra, são pensados como *coordenadas* uma à outra, não como *subordinadas*, pelo que se não determinam entre si *num só sentido*, como numa *série*, mas

reciprocamente, como num *agregado* (quando se põe um membro da divisão, todos os outros são excluídos e inversamente).

Quando se pensa, pois, semelhante ligação num *todo de coisas*, uma não será *subordinada*, enquanto efeito, à outra, enquanto causa da sua existência; antes é simultânea e reciprocamente *coordenada* às outras coisas como causa no que se refere à sua determinação (como, por exemplo, num corpo cujas partes se atraem e repelem reciprocamente); relação essa que constitui uma espécie de ligação muito diferente da que se encontra na simples relação de causa a efeito (do princípio à consequência), na qual a consequência não determina reciprocamente o princípio e portanto não constitui com este um todo (como o criador do mundo com o mundo). Este processo, que segue o entendimento, quando representa a esfera de um conceito|dividido, é o mesmo que ele observa quando pensa uma coisa como divisível; e tal como no primeiro caso, os elementos da divisão se excluem reciprocamente, embora ligados numa esfera, assim também, no segundo caso, ele representa as partes dessa coisa como partes cuja existência (como substâncias) convém a cada uma com exclusão das restantes e, todavia, como ligadas num todo]. B 113

[§ 12]

[Há ainda, porém, na filosofia transcendental dos antigos, um capítulo que contém conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sendo contados entre as categorias, no consenso dos antigos deviam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos *a priori* dos objectos, aumentando nesse caso o número das categorias, o que não pode ser. São eles enunciados na célebree proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Embora o uso desse princípio em relação às consequências (que eram puras proposições *tautológicas*) proporcionasse resultados deploráveis, pelo que, hoje em dia, se menciona na metafísica quase só por deferência, todavia um pensamento, que tanto perdurou, por vazio que pareça, merece sempre que se indague a sua origem, e justifica a suposição de que tenha

fundamento em qualquer regra do entendimento que, como muitas vezes acontece, apenas tivesse sido falsamente interpre-
B 114 tada. Esses supostos predicados transcendentais |das *coisas* não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo o *conhecimento das coisas* em geral, e põem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja *unidade, multiplicidade* e *totalidade*; porém, estas categorias, que de facto deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo o conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias. Em todo o conhecimento de um objecto há a *unidade* do conceito, que se pode chamar *unidade qualitativa* na medida em que por ela é pensada só a unidade da síntese do diverso dos conhecimentos, à maneira da unidade do tema num drama, num discurso, ou numa fábula. Em segundo lugar, há a *verdade* em relação às consequências. Quanto mais consequências verdadeiras se extraírem de um dado conceito, tanto mais sinais há da sua realidade objectiva. Poder-se-ia chamar a isto a *pluralidade qualitativa* dos caracteres que pertencem a um conceito como a um princípio comum (e que não são pensados nele como grandeza). Por fim, em terceiro lugar, a *perfeição*, que consiste em reconduzir, por sua vez, o conjunto dessa pluralidade à unidade do conceito, em perfeita concordância com este e com nenhum outro; é o que se pode chamar
B 115 *a integralidade qualitativa* (totalidade). De onde se depreende|claramente que estes critérios lógicos da possibilidade do conhecimento em geral só transformam aqui as três categorias da quantidade, nas quais a unidade na produção do quantum tem de ser tomada de uma maneira constantemente homogénea, a fim de ligar numa consciência elementos *heterogéneos* do conhecimento, mediante a qualidade de um conhecimento tomada como princípio. Assim, o critério da possibilidade de um conceito (não do objecto deste) é a definição, em que a *unidade* do conceito, a *verdade* de tudo o que dele pode ser imediatamente derivado e, por fim, a *integralidade* de tudo o que dele se extraiu, constituem

o que é requerido para a elaboração de todo o conceito; do mesmo modo, também o *critério de uma hipótese* consiste na inteligibilidade do *princípio de explicação* admitido, ou na sua *unidade* (sem hipótese subsidiária), na *verdade* das consequências que dele derivam (concordância das consequências entre si e com a experiência) e, por fim, na *integralidade* do princípio explicativo em relação a estas consequências, que reconduzem a nada mais nada menos do que o que foi admitido na hipótese e reproduzem analiticamente *a posteriori* o que foi sinteticamente pensado *a priori* e com elas concorda. Portanto, com os conceitos de unidade, verdade e perfeição não se completa a tábua transcendental das categorias, como se porventura fosse deficiente; apenas, pondo de parte qualquer relação desses conceitos com os objectos, o uso que se faz deles entra nas regras lógicas universais da concordância do conhecimento consigo próprio.] B 116

Capítulo II

DA DEDUÇÃO DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO A 84

Primeira Secção

[§ 13]

DOS PRINCÍPIOS DE UMA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL EM GERAL

Quando os jurisconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito *(quid juris)* da questão do facto *(quid facti)* e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão. Servimo-nos de uma porção de conceitos empíricos sem que ninguém o conteste, e mesmo, sem dedução, julgamo-nos autorizados a conferir-lhes um sentido e uma significação imaginada, porque temos sempre à mão a experiência| para demonstrar a sua realidade objectiva. Há, no B 117 entanto, também conceitos usurpados, como sejam os de *felicidade*, de *destino*, que circulam com indulgência quase geral, mas acerca dos quais, por vezes, se levanta a interrogação: *quid juris?* e então ficamos não pouco embaraçados para os deduzir, já que não se pode apresentar qualquer claro princípio | de direito, A 85 extraído da experiência ou da razão, que manifestamente legitime o seu uso.

Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso puro *a priori* (totalmente independende de qualquer experiência); e este seu direito requer sem-

pre uma dedução, porque não bastam as provas da experiência para legitimar a sua aplicação, é preciso saber como se podem reportar a objectos que não são extraídos de nenhuma experiência. Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objectos e distingo-a da *dedução empírica*, que mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a reflexão sobre esta, pelo que se não refere à legitimidade, mas só ao facto de onde resulta a sua posse.

B 118 Temos agora já dois tipos de conceitos de bem diversa espécie, mas que coincidem na referência totalmente *a priori* aos objectos, que são os conceitos de espaço e de tempo, como formas de sensibilidade, e as categorias, como conceitos de entendimento. Tentar obter a sua dedução empírica seria esforço A 86 vão, porque o traço distintivo da sua natureza| consiste, precisamente, em se referirem aos seus objectos sem que, para a sua representação, fossem buscar algo à experiência. Assim, pois, se for necessária, a sua dedução terá sempre de ser transcendental.

Contudo, em relação a estes conceitos, como em relação a todo o conhecimento, pode procurar-se na experiência, senão o princípio da sua possibilidade, pelo menos as causas ocasionais da sua produção; com efeito, as impressões dos sentidos dão o primeiro motivo para desenvolver toda a faculdade de conhecimento e para constituir a experiência. Esta última contém dois elementos bastante heterogéneos, a saber, a *matéria* para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa *forma* para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da primeira, a matéria, B 119 entram em exercício e produzem conceitos.| Tal rastreio dos primeiros esforços da nossa capacidade de conhecimentos para ascender a conceitos gerais a partir de percepções singulares tem, sem dúvida, grande utilidade e deve agradecer-se ao célebre Locke ter sido o primeiro a abrir este caminho. Somente, nunca desse modo se alcança uma *dedução* dos conceitos puros *a priori*, pois não se obtém por essa via; efectivamente, com vista ao seu futuro, que deverá ser completamente independente da experiência, tais conceitos têm de apresentar um certificado de

nascimento muito diferente daquele que os faz derivar da experiência. A esta tentativa|de derivação fisiológica, que não pode verdadeiramente chamar-se dedução, porque se refere a uma *questionem facti*, chamarei, por conseguinte, explicação da *posse* de um conhecimento puro. É claro, portanto, que destes conceitos só pode haver uma dedução transcendental e nunca uma dedução empírica, sendo as tentativas desta última, em relação aos conceitos puros *a priori*, esforços vãos, de que se ocupa somente quem não compreendeu a natureza peculiar destes conhecimentos. A 87

Embora se admita um único modo de dedução possível do conhecimento puro *a priori*, ou seja o da via transcendental, nem por isso daí resulta, ainda, que seja absolutamente necessária. Perseguimos acima os conceitos de espaço e de tempo até às suas fontes, mediante uma dedução transcendental e explicámos e determinámos a sua validade|objectiva *a priori*. No entanto, a geometria segue o seu caminho seguro através de puros conhecimentos *a priori*, sem que tenha de pedir à filosofia um certificado da origem pura e legítima do seu conceito fundamental de espaço. Contudo, o uso do[1] conceito nesta ciência refere-se apenas ao mundo sensível exterior, de cuja intuição o espaço é a forma pura, no qual, portanto, todo o conhecimento geométrico, porque fundado numa intuição *a priori*, tem imediata evidência, sendo os objectos dados *a priori* (quanto|à forma) na intuição pelo próprio conhecimento. Pelo contrário, os *conceitos puros do entendimento* suscitam a necessidade inevitável de procurar, não só a sua dedução transcendental, mas também a do espaço. Na verdade, esses conceitos puros determinam os objectos, não por predicados da intuição e da sensibilidade, mas pelo pensamento *a priori* e referem-se aos objectos em geral sem qualquer condição da sensibilidade; como não se fundam na experiência, não podem mostrar, na intuição *a priori*, objecto algum sobre o qual fundassem a sua síntese anterior a toda a experiência; e, por conseguinte, não só despertam suspeitas quanto à validade objectiva e os limites do seu uso, como tam- B 120 A 88

[1] *A.:* o uso desse conceito.

bém tornam ambíguo esse *conceito de espaço*, porque propendem a
B 121 usá-lo para além das| condições da intuição sensível; eis porque foi acima necessário apresentar a sua dedução transcendental. O leitor deverá, pois, persuadir-se da imprescindível necessidade desta dedução transcendental, antes de dar um único passo no campo da razão pura; de outro modo procede às cegas e, após diversos extravios, tem de regressar novamente à incerteza de onde partiu. Mas deve também reconhecer previamente, com clareza, a inevitável dificuldade, para se não lamentar da obscuridade em que o próprio assunto está profundamente envolto, e para não se desencorajar, prematuramente, pelos
A 89 obstáculos a remover,| quando importa decidir se desistimos por completo de todas as pretensões a conhecimentos da razão pura como o campo mais ambicionado, a saber, o de ultrapassar as fronteiras da experiência possível, ou se levamos a cabo integralmente esta investigação crítica.

Pouco nos custou anteriormente fazer compreender, em relação aos conceitos de espaço e de tempo, como, sendo eles embora conhecimentos *a priori*, se deviam contudo referir necessariamente a objectos, e permitiam o conhecimento sintético destes, independentemente de qualquer experiência. Visto que um objecto só nos pode aparecer mediante estas formas puras da sensibilidade, isto é, ser um objecto da intuição empírica, o
B 122 espaço e o tempo são intuições puras que contêm *a priori* a| condição da possibilidade dos objectos enquanto fenómenos, e a sua síntese possui validade objectiva.

As categorias do entendimento, pelo contrário, de modo algum apresentam as condições em que os objectos nos são dados na intuição; por conseguinte, podem-nos sem dúvida aparecer objectos, que se não relacionem necessariamente com as funções do entendimento e dos quais este, portanto, não contenha as condições *a priori*. Eis porque se nos depara aqui uma dificuldade, que não encontrámos no campo da sensibilidade e que é a seguinte: como poderão ter *validade objectiva* as *condições subjectivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as
A 90 condições da possibilidade de todo o conhecimento| dos objectos; pois não há dúvida que podem ser dados fenómenos na

intuição sem as funções do entendimento. Tomo, por exemplo, o conceito de causa, que significa uma espécie particular de síntese, visto que a algo A se sucede, segundo uma regra, algo bem diferente B. Não se vê claramente *a priori* porque é que os fenómenos deverão conter semelhante coisa (pois não se podem dar como prova experiências, porque a validade objectiva desse conceito tem de poder ser demonstrada *a priori*); daí que haja motivo para duvidar *a priori* se tal conceito não será porventura vazio e sem correspondência com qualquer objecto entre os fenómenos. É óbvio que os objectos da intuição sensível têm que ser conformes às condições formais da sensibilidade,| que se encontram *a priori* no espírito, pois de outro modo não seriam objectos para nós; que, além disso, devam também ser conformes às condições de que o entendimento carece para a unidade sintética do pensamento, é consequência menos fácil de reconhecer. Pois, de qualquer maneira, poderia haver fenómenos, de tal modo constituídos, que o entendimento os não considerasse conformes às condições da sua unidade e que tudo se encontrasse em tal confusão que, na sequência dos fenómenos, por exemplo, nada se oferecesse que nos proporcionasse uma regra de síntese e assim correspondesse ao conceito de causa e efeito; de tal sorte que este conceito seria totalmente vazio, nulo e destituído de significação. Nem por isso os fenómenos deixariam de apresentar| objectos à nossa intuição, pois esta não carece, de modo algum, das funções do pensamento. B 123 A 91

Se pensássemos em nos livrar da dificuldade desta indagação, alegando que a experiência apresenta continuamente exemplos de uma tal regularidade de fenómenos, que são motivo bastante para abstrair daí o conceito da causa e, simultaneamente, comprovar a validade objectiva deste conceito, não se atenderia a que, desse modo, não poderia estabelecer-se o conceito de causa, porque este, ou se funda inteiramente *a priori* no entendimento, ou tem de ser| totalmente excluído como simples quimera. Porque este conceito exige absolutamente que algo A seja de tal espécie, que algo B seja a sua consequência *necessária* e segundo *uma regra absolutamente universal*. É certo que os fenómenos nos proporcionam casos em que é possível estabe- B 124

lecer uma regra, segundo a qual algo acontece habitualmente, mas nunca que a consequência seja *necessária*; por conseguinte, a síntese da causa e do efeito possui uma dignidade que não pode ter expressão empírica, isto é, que não só o efeito se acrescenta à causa, mas também é posto *por* ela e *dela* derivado. A estrita universalidade da regra não é também propriedade de quaisquer
A 92 regras empíricas, que, por indução, só alcançam universalidade| comparativa, isto é, uma utilidade alargada. Ora o uso dos conceitos puros do entendimento alterava-se totalmente, se apenas fossem considerados produtos empíricos.

[§ 14]

PASSAGEM À DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DAS CATEGORIAS

Há dois casos apenas em que é possível que a representação sintética e os seus objectos coincidam, se relacionem necessariamente e como que se encontrem mutuamente. Quando só o objecto possibilita a representação ou quando só esta possibi-
B 125 lita o objecto.|No primeiro caso a relação é apenas empírica e a representação nunca é possível *a priori*. É este o caso dos fenómenos em relação ao que se refere à sensação. No segundo caso, porém, dado que a representação em si mesma (pois não se trata aqui da sua causalidade mediante a vontade) não produz o seu objecto *quanto à existência*, será contudo representação determinante *a priori* em relação ao objecto, quando só mediante ela seja possível conhecer algo *como objecto*. Há, contudo, duas condições pelas quais o conhecimento de um objecto é possível: a primeira é a *intuição*, pela qual é dado o objecto, mas só como fenómeno; a segunda é *o conceito*, pelo qual é pen-
A 93 sado um |objecto que corresponde a essa intuição. Do acima exposto se depreende claramente que a primeira condição, unicamente pela qual podem ser intuídos os objectos, serve, realmente, no espírito, de fundamento *a priori* aos objectos, quanto à sua forma. Todos os fenómenos concordam pois, necessariamente, com esta condição formal da sensibilidade porque só através dela aparecem, isto é, podem ser intuídos e dados empi-

ricamente. É caso para perguntar agora se não há também anteriormente conceitos *a priori*, como condições pelas quais algo não é intuído, mas é pensado como objecto em geral; porque então todo o conhecimento | empírico dos objectos é necessariamente conforme a esses conceitos, já que sem o seu pressuposto nada pode ser *objecto da experiência*. Ora, toda a experiência contém ainda, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um *conceito* de um objecto, que é dado na intuição ou que aparece; há, pois, conceitos de objectos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*; consequentemente, a validade objectiva das categorias como conceitos *a priori*, deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto à forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e *a priori* com os objectos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objecto da experiência. B 126

A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem, pois, um princípio a que deve obedecer toda a subsequente investigação e que é o seguinte: esses conceitos têm de ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência (quer seja da intuição que nela se encontra, quer do pensamento). São, por isso, necessários os conceitos que concedem o fundamento objectivo da possibilidade da experiência. Porém, o desenvolvimento da experiência em que estes se encontram não é a sua dedução (mas ilustração), porque então seriam apenas contingentes. Sem esta referência | original à experiência possível, em que surgem todos os objectos do conhecimento, não se compreenderia a sua relação com qualquer objecto [1]. A 94 B 127

---

[1] *Até ao final do parágrafo é o seguinte o texto de A:*

Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma), que encerram as condições de possibilidade de toda a experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito; são os *sentidos*, a *imaginação* e a *apercepção*. Sobre elas se fundam 1) a *sinopse* do diverso *a priori* pelos sentidos; 2) a *síntese* do diverso pela imaginação; final-

[O célebre Locke, por falta destas considerações e por ter encontrado na experiência conceitos puros do entendimento, derivou-os desta, mas procedeu *com tal inconsequência* que se atreveu a alcançar, deste modo, conhecimentos que ultrapassam todos os limites da experiência. David Hume reconheceu que, para tal ser possível, seria necessário que esses conceitos tivessem uma origem *a priori*. Mas, não podendo de maneira nenhuma explicar, como era possível que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objecto, conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, e como não lhe ocorreu que o entendimento poderia, porventura, mediante esses conceitos, ser o autor da experiência onde se encontram os seus objectos, foi compelido a derivá-los da experiência (a saber, de uma necessidade subjectiva, que resulta de uma frequente associação na experiência, e se chega a tomar falsamente por objectiva, que é o *hábito*); mas procedeu em seguida de modo muito consequente, considerando impossível ultrapassar os limites da experiência com estes conceitos ou com os princípios a que dão origem. Porém, a derivação *empí-*
B 128 *rica*,| a que ambos recorreram, não se coaduna com a realidade dos conhecimentos científicos *a priori* que possuímos, ou seja, os da *matemática pura* e os da *ciência geral da natureza*, sendo, por conseguinte, refutada pelo facto.

O primeiro destes dois homens ilustres abriu de par em par as portas à *extravagância* porque a razão, quando tem direitos por seu lado, não se deixa facilmente sofrear por vagos incitamentos à moderação; o segundo entregou-se totalmente ao *cepticismo*, quando julgou descobrir que era ilusória a nossa capacidade de conhecimento, geralmente considerada razão. — Estamos agora prestes a tentar ver se não é possível conduzir a razão humana incólume por entre estes dois escolhos, pro-

---

mente, 3) a *unidade* dessa síntese pela apercepção originária. Todas estas faculdades, têm, além de um uso empírico, um uso transcendental, que apenas se refere à forma e unicamente é possível *a priori*. Deste último falámos mais
A 95 acima, *em relação aos sentidos*, na primeira parte;| as outras duas faculdades vamos esforçar-nos por conhecê-las segundo a sua natureza.

curando fixar-lhe limites determinados e, todavia, manter aberto todo o campo da sua legítima actividade.

Antes, porém, quero apenas retomar ainda a *explicação das categorias*. São conceitos de um objecto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objecto se considera *determinada* em relação a uma das *funções lógicas* do juízo. Assim, a função do juízo *categórico* era a da relação do sujeito com o predicado; por exemplo: todos os corpos são divisíveis. Mas, em relação ao uso meramente lógico do entendimento, fica indeterminado a qual dos|conceitos se queria atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado. Pois também se pode dizer: algo divisível é um corpo. Pela categoria da substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias.] B 129

Segunda Secção

DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

(*B*)

§ 15

DA POSSIBILIDADE DE UMA LIGAÇÃO EM GERAL

O diverso das representações pode ser dado numa intuição simplesmente sensível, isto é, que não seja mais do que receptividade, e a forma desta intuição pode encontrar-se *a priori* na nossa capacidade de representação, sem que seja algo diferente da maneira como o sujeito é afectado. Simplesmente, a ligação *(conjunctio)* de um diverso em geral não pode nunca advir-nos dos sentidos e, por consequência, também não pode estar, simultaneamente, contida |na forma pura da intuição sensível, B 130 porque é um acto da espontaneidade da faculdade de representação; e já que temos de dar a esta última o nome de entendi-

---

Segunda Secção

DA DEDUÇÃO DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

(*A*)

DOS PRINCÍPIOS *A PRIORI* DA POSSIBILIDADE DA EXPERIÊNCIA

É completamente contraditório e impossível que um conceito deva ser produzido *a priori* e se reporte a um objecto, embora não esteja incluído no conceito de experiência possível, nem se componha de elementos de uma experiência possível. Com efeito, não possuiria nesse caso conteúdo, pois não lhe corresponderia nenhuma intuição, visto que as intuições em geral, pelas quais nos podem ser dados os objectos, constituem o campo ou o objecto total da experiência possível. Um conceito *a priori*, que não se referisse a elas, seria apenas a forma lógica de um conceito, mas não o próprio conceito pelo qual algo seria pensado.

mento, para a distinguir da sensibilidade, toda a ligação, acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um acto do entendimento a que aplicaremos o nome genérico da *síntese* para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objecto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a *ligação* é a única que não pode ser dada pelos objectos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um acto da sua espontaneidade. Aqui facilmente nos apercebemos que este acto deve ser originariamente único e deverá ser igualmente válido para toda a ligação e que a decomposição em elementos (a *análise*), que parece ser o seu contrário, sempre afinal a pressupõe; pois que, onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar, porque só *por ele* foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação.

Mas, o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade desse diverso. B 131 Ligação é a representação da unidade *sintética* do diverso*.|

* Se as representações são idênticas e, por conseguinte, pode uma ser pensada, analiticamente, por meio da outra, é o que aqui se não averigua. A *consciência* de uma, na medida em que se trata do diverso, deverá sempre distinguir-se da consciência da outra e aqui apenas nos importa a síntese dessa consciência (possível).

Se, portanto, há conceitos puros *a priori*, certamente que não podem conter nada de empírico; mas têm que ser condições puras *a priori* de uma experiência possível, única base sobre a qual repousa a sua realidade objectiva.

Querendo saber então como são possíveis conceitos puros do A 96 entendimento, temos de investigar quais sejam as|condições *a priori*, das quais depende a possibilidade da experiência e lhe servem de fundamento, quando se abstrai de todo o elemento empírico dos fenómenos. Um conceito que exprima, universal e suficientemente, a condição formal e objectiva da experiência, designar-se-ia por um conceito puro do entendimento. Uma vez que tenho conceitos puros do entendimento poderei também imaginar objectos, que talvez sejam impos-

A representação dessa unidade não pode, pois, surgir da ligação, foi antes juntando-se à representação do diverso que possibilitou o conceito de ligação. Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade (§ 10); porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados. A categoria pressupõe, portanto, já a ligação. Temos, pois, que buscar esta unidade (como qualitativa, § 12) mais alto ainda, a saber, no que já propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico.

§ 16

DA UNIDADE ORIGINARIAMENTE SINTÉTICA DA APERCEPÇÃO

O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se|representaria em mim, que B 132 não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um acto da *espontaneidade*, isto é, não pode

---

síveis ou então possíveis em si, mas que não podem ser dados em nenhuma experiência, pois na ligação desses conceitos pode alguma coisa ser deixada de lado que, não obstante, pertença necessariamente à condição de uma experiência possível (conceito de um espírito) ou então estender conceitos puros do entendimento mais longe do que a experiência pode alcançar (conceito de Deus). Os *elementos*, porém, de todos os conhecimentos *a priori*, mesmo de ficções arbitrárias e absurdas, não podem ser extraídos da experiência (de outra forma não seriam conhecimentos *a priori*), mas devem sempre conter as condições puras *a priori* de uma experiência possível e de um objecto dessa experiência; caso contrário, não somente nada poderá ser pensado por seu

considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não B 133 sendo assim, não |me pertenceriam inteiramente. Desta ligação originária se podem extrair muitas consequências.

Acontece que esta identidade total da apercepção de um diverso dado na intuição contém uma síntese das representações e só é possível pela consciência desta síntese. Com efeito, a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Não se estabelece, pois, essa referência só porque acompanho com a consciência toda a representação, mas porque *acrescento* uma representação a outra e tenho consciência da sua síntese. Só porque posso ligar *numa consciência* um diverso de representações

---

intermédio, nem eles mesmos também, sem *dados*, poderiam gerar-se no pensamento.

Estes conceitos, que em cada experiência contêm *a priori* o pensamento puro, encontramo-los nas categorias e é já uma dedução suficiente delas e uma justificação da sua validade objectiva |podermos A 97 demonstrar que um objecto só pode ser pensado graças a elas. Mas como num tal pensamento está em jogo alguma coisa mais do que a simples faculdade de pensar, a saber, o próprio entendimento e este mesmo, como faculdade de conhecer, que se deve referir a objectos, necessita precisamente de um esclarecimento respeitante à possibilidade desta referência, devemos previamente considerar as fontes sub-

dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética**. |O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da *síntese* das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente. B 134

---

* A unidade analítica da consciência é inerente a todos os conceitos comuns enquanto tais; assim, por exemplo, quando penso o *vermelho* em geral, tenho a representação de uma qualidade que (enquanto característica) pode encontrar-se noutra parte ou ligada a outras representações; portanto, só mediante uma unidade sintética possível, previamente pensada, posso ter a representação da unidade analítica. Uma representação, que deve pensar-se como sendo comum a *coisas diferentes*, considera-se|como pertencente a coisas que, fora desta representação, têm ainda em si algo *diferente*; por conseguinte, tem de ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (ainda que sejam apenas representações possíveis), antes de se poder pensar nela a unidade analítica da consciência que a eleva a um *conceptus communis*. E, assim, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento. B 134

---

jectivas, que constituem os fundamentos *a priori* da possibilidade da experiência, não na sua natureza empírica, mas na sua natureza transcendental.

Se qualquer representação particular fosse completamente alheia às demais, se estivesse como que isolada e separada das outras, nunca se produziria alguma coisa como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e ligadas. Se, pois, atribuo ao sentido uma sinopse, por conter diversidade na sua intuição, a essa sinopse corresponde sempre uma síntese e a *receptividade*, só unindo-se à *espontaneidade*, pode tornar possíveis conhecimentos. Esta espontaneidade é então o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber, a *síntese da*

A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada *a priori*, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o *meu* pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objectos, nem tão-pouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida

B 135 primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente| uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.

Este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, em si mesmo, idêntico, por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do diverso dado na intuição, síntese sem a qual essa identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, mediante *o eu*, como simples representação, nada de diverso é dado; só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela *ligação* numa consciência é que pode ser pensado. Um entendimento no qual todo o diverso fosse dado ao mesmo tempo pela autoconsciência *seria intuitivo*; o nosso só pode *pensar* e necessita de procurar a intuição nos sentidos. Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo *minhas*

---

apreensão das representações como modificação do espírito na intuição; da *reprodução* dessas representações na imaginação e da sua *recognição* no conceito. Estas três sínteses conduzem-nos às três fontes subjectivas do conhecimento que tornam possível o entendimento e, mediante este,

A 98 toda a| experiência considerada como um produto empírico do entendimento.

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Encontra-se a dedução das categorias ligada a tantas dificuldades e obriga a penetrar tão profundamente nos primeiros princípios da possibilidade do nosso conhecimento em geral que, para obstar à pormenorização de uma teoria completa e, contudo, nada faltar numa investigação tão necessária, achei mais razoável, através dos quatro números seguintes, preparar o leitor mais do que instruí-lo, e só

todas as representações em conjunto, que perfazem *uma* só. Ora isto é o mesmo que dizer que tenho consciência de uma síntese necessária *a priori* dessas representações, a que se chama unidade sintética originária da apercepção, à qual se encontram submetidas todas as representações|que me são dadas, mas à qual também deverão ser reduzidas mediante uma síntese. B 136

§ 17

O PRINCÍPIO DA UNIDADE SINTÉTICA DA APERCEPÇÃO É O PRINCÍPIO SUPREMO DE TODO O USO DO ENTENDIMENTO

O princípio supremo da possibilidade de toda a intuição, relativamente à sensibilidade, era, segundo a estética transcendental, o seguinte: que todo o diverso da intuição estivesse submetido às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo desta mesma possibilidade em relação ao entendimento é que todo o diverso da intuição esteja submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção*. Ao

* O espaço e o tempo e todas as suas partes são *intuições*, portanto representações singulares, com o diverso que contêm em si (ver a Estética Transcendental); não são, por conseguinte, simples conceitos, mediante os

---

na próxima terceira secção apresentar sistematicamente a explicação destes elementos do entendimento. Até lá não deve o leitor deixar-se desanimar pela obscuridade que, num caminho ainda não trilhado, é ao princípio inevitável, mas que se deve esclarecer, como espero, na secção mencionada, até completa inteligência.

1

DA SÍNTESE DA APREENSÃO NA INTUIÇÃO

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se *a priori* ou empiricamente, como fenómenos, pertencem contudo,|como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao A 99

primeiro destes princípios estão submetidas todas as representações diversas da intuição, na medida em que nos são *dadas*; ao B 137 segundo, na medida em que têm de poder ser |*ligadas* numa consciência; de outro modo, nada pode, com efeito, ser pensado ou conhecido, porque as representações dadas, não tendo em comum o acto de apercepção *eu penso* não estariam desse modo reunidas numa autoconsciência.

O *entendimento*, falando em geral, é a faculdade dos *conhecimentos*. Estes consistem na relação determinada de representações dadas a um objecto. O *objecto*, porém, é aquilo em cujo conceito está *reunido* o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese. Por consequência, a unidade de consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objecto, a sua validade objectiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assenta, consequentemente, a própria possibilidade do entendimento.

---

quais a mesma consciência esteja como contida em muitas representações; são antes muitas representações contidas numa só, e na consciência que dela temos, portanto postas juntamente, pelo que a unidade da consciência se apresenta como sintética e todavia originária. Esta *singularidade* do espaço e do tempo é importante na sua aplicação (ver § 25).

---

tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação. É esta uma observação geral que se deve pôr absolutamente, como fundamento, em tudo o que vai seguir-se.

Toda a intuição contém em si um diverso que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, *como encerrada num momento*, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta. Ora, para que deste diverso surja a unidade da intuição (como, por exemplo, na representação do espaço), é necessário, primeiramente, percorrer esses elementos diversos e depois compreendê-los num todo. Operação a que chamo *síntese da apreensão*, porque está directamente orientada para a intuição, que, sem dúvida, fornece um diverso. Mas este, como tal, e como contido *numa representação*, nunca pode ser produzido sem a intervenção de uma síntese.

Assim, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante uso, e que é também totalmente independente de todas as condições da intuição sensível, é, pois, o princípio da unidade originária *sintética* da apercepção. A simples forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda conhecimento; oferece apenas o diverso da intuição *a priori* para um conhecimento possível. Mas, para conhecer qualquer coisa no espaço, por exemplo, uma linha, é preciso *traçá-la* e, deste modo,|obter sinteticamente uma ligação determinada do diverso dado; de tal modo que a unidade deste acto é, simultaneamente, a unidade da consciência (no conceito de uma linha), só assim se conhecendo primeiramente um objecto (um espaço determinado). A unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objectiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objecto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para *se tornar objecto para mim*, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso *não* se uniria numa consciência. B 138

Esta síntese da apreensão deve também ser praticada *a priori*, isto é, relativamente às representações que não são empíricas. Pois sem ela não poderíamos ter *a priori* nem as representações do espaço, nem as do tempo, porque estas apenas podem ser produzidas pela|síntese do diverso que a sensibilidade fornece na sua receptividade originária. Temos, pois, uma síntese pura da apreensão. A 100

2

DA SÍNTESE DA REPRODUÇÃO NA IMAGINAÇÃO

É, na verdade, uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objecto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante. Esta lei da reprodução pressupõe, contudo, que os próprios fenómenos estejam realmente submetidos a uma tal regra e que no diverso das suas representações tenha lugar acompanhamento ou sucessão, segundo certas regras; a não ser assim, a

Esta última proposição é, como dissemos, analítica, embora faça da unidade sintética a condição de todo o pensamento; com efeito, apenas afirma que todas as *minhas* representações, em qualquer intuição dada, têm de obedecer à condição pela qual, enquanto *minhas* representações, somente posso atribuí-las ao eu idêntico e, portanto, como ligadas sinteticamente numa apercepção, abrangê-las pela expressão geral *eu penso*.

Mas este princípio não é, contudo, princípio para todo o entendimento possível em geral, mas só para aquele cuja apercepção pura na representação: *eu sou*, nada proporciona ainda de diverso. Um entendimento que, tomando consciência de si B 139 mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição,| um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objectos dessa representação, não teria necessidade de um acto particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui. Mas, para o entendimento humano, o acto de síntese é, inevitavelmente, o primeiro princípio, de tal modo que o entendimento humano não pode formar o mínimo conceito de outro entendimento possível, seja de um entendimento que seria ele mesmo intuitivo, seja de um outro que teria por fundamento uma intuição, a qual, embora sensível, fosse de diferente espécie da que se produz no espaço e no tempo.

---

nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme à sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios. Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num B 101 muito longo dia a| terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento, com a representação da cor vermelha, o cinábrio pesado; ou se uma certa palavra fosse atribuída ora a esta, ora àquela coisa, ou se precisamente a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenómenos estivessem por si mesmos submetidos, não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da reprodução.

§ 18

O QUE É A UNIDADE OBJECTIVA DA AUTOCONSCIÊNCIA

A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objecto. Diz-se, por isso, que é *objectiva* e tem de ser distinguida da *unidade subjectiva* da consciência, que é uma *determinação do sentido interno*, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição para ser assim ligado. Depende das circunstâncias ou das condições empíricas, em que eu possa empiricamente tomar consciência do diverso como simultâneo ou como sucessivo; daí que a unidade|empírica da consciência, por meio da associação de representações, diga respeito a um fenómeno e seja inteiramente contingente. Em contrapartida, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral, que contém um diverso dado, está submetido à unidade original da consciência, apenas através da relação necessária do diverso da intuição a um: eu penso; ou seja, pela síntese pura do entendimento, que serve *a priori* de fundamento à síntese empírica. Só essa unidade é objectivamente válida; a unidade empírica da apercepção, que aqui não consideramos e que, além disso, só é derivada da primeira, sob condições dadas *in concreto*, apenas B 140

Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenómenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade sintética e necessária dos fenómenos. A isto, porém, se chega quando se reflecte que os fenómenos não são coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno. Se pois podemos mostrar, que mesmo as nossas intuições *a priori* mais puras não originam conhecimento a não ser que contenham uma ligação do diverso, que uma síntese completa da reprodução torna possível, esta síntese da imaginação também está fundada, previamente a toda a experiência, sobre princípios *a priori* e é preciso admitir uma síntese transcendental pura de esta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência (enquanto esta pressupõe, necessariamente, a|reproducibilidade dos fenómenos). Ora é evidente que, se quero traçar uma linha em pensamento, ou pensar o tempo de um meio dia a outro, ou ape- A 102

tem validade subjectiva. Uns ligam a representação de certa palavra com uma coisa, outros com outra; a unidade da consciência, no que é empírico, não tem valor necessário e universal em relação ao que é dado.

§ 19

A FORMA LÓGICA DE TODOS OS JUÍZOS CONSISTE NA UNIDADE OBJECTIVA DA APERCEPÇÃO DOS CONCEITOS AÍ CONTIDOS

Nunca me pude contentar com a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral; é, segundo dizem, a representação de B 141 uma relação entre dois conceitos. | Sem entrar em disputa sobre o erróneo da explicação (embora deste engano proviessem consequências nefastas para a lógica)*, porquanto apenas serve para os juízos *categóricos*, mas não para os juízos hipotéticos e disjuntivos (que não contêm uma relação de conceitos, mas sim de juízos), apenas farei notar que aí se não determina em que consiste essa *relação*.

* A longa doutrina das quatro figuras silogísticas refere-se apenas aos raciocínios categóricos e embora mais não seja que uma arte de obter subrepticiamente, encobrindo as consequências imediatas (*consequentiae immediatae*) sob as premissas de um raciocínio puro, a aparência de um maior número de espécies de conclusões do que o da primeira figura, não teria só por isso obtido particular sucesso, se não tivesse conseguido dar exclusivo prestígio aos juízos categóricos, como sendo aqueles a que todos os outros têm de se referir, o que, segundo o § 9, é falso.

---

nas representar-me um certo número, devo em primeiro lugar conceber necessariamente, uma a uma, no meu pensamento, estas diversas representações. Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo.

A síntese da apreensão está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução. E como a primeira exprime o princípio trans-

Quando, porém, atento com mais rigor na relação existente entre os conhecimentos dados em cada juízo e a distingo, como pertencente ao entendimento, da relação segundo as leis da imaginação reprodutiva (que apenas possui validade subjectiva), encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade *objectiva* da apercepção conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula "é"|nos juízos visa distinguir a unidade objectiva de representações dadas da unidade subjectiva. Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*, mesmo que o juízo seja empírico e, portanto, contingente, como, por exemplo, o seguinte: os corpos são pesados. Não quero com isto dizer que estas representações pertençam, na intuição empírica, *necessariamente umas às outras*, mas somente que pertencem umas às outras, na síntese das intuições, *graças à unidade necessária* da apercepção, isto é, segundo princípios da determinação objectiva de todas as representações, na medida em que daí possa resultar um conhecimento, princípios esses que são todos derivados do princípio da unidade transcendental da apercepção. Só assim dessa relação surge *um juízo*, ou seja uma relação *objectivamente válida*, que se distingue suficientemente de uma relação destas mesmas representações, na qual há validade apenas subjectiva, como por exemplo a que é obtida pelas leis da

B 142

---

cendental da possibilidade de todos os conhecimentos em geral (não só dos conhecimentos empíricos, mas também dos conhecimentos puros *a priori*), a síntese reprodutiva da imaginação pertence aos actos transcendentais do espírito e, em vista disso, designaremos também esta faculdade por faculdade transcendental da imaginação.

3
DA SÍNTESE DA RECOGNIÇÃO NO CONCEITO

A 103

Sem a consciência de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda a reprodução na série das representações. Pois haveria no estado actual uma nova representação, que não pertenceria ao acto pelo qual devia

associação. Em conformidade com estas últimas diria apenas: quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso, mas não que o próprio corpo seja pesado; o que é o mesmo que dizer que ambas estas representações estão ligadas no objecto, isto é, são indiferentes ao estado do sujeito, e não apenas juntas na percepção (por muito repetida que possa ser).

B 143

§ 20

TODAS AS INTUIÇÕES SENSÍVEIS ESTÃO SUBMETIDAS ÀS CATEGORIAS, COMO ÀS CONDIÇÕES PELAS QUAIS UNICAMENTE O DIVERSO DAQUELAS INTUIÇÕES SE PODE REUNIR NUMA CONSCIÊNCIA

O dado diverso numa intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque só mediante esta é possível a *unidade* da intuição (§ 17). Porém, o acto do entendimento, pelo qual o diverso de representações dadas (quer sejam intuições ou conceitos) é submetida a uma apercepção em geral é a função lógica dos juízos (§ 19). Assim, todo o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas do juízo, mediante a qual é conduzido a uma consciência em geral. Ora, as *categorias* não são mais do que estas mesmas funções do

---

ser, pouco a pouco, produzida, e o diverso dessa representação não formaria nunca um todo, porque lhe faltava a unidade, que só a consciência lhe pode alcançar. Se esquecesse, ao contar, que as unidades, que tenho presentemente diante dos sentidos, foram pouco a pouco acrescentadas por mim umas às outras, não reconheceria a produção do número por esta adição sucessiva de unidade a unidade nem, por conseguinte, o número, pois este conceito consiste unicamente na consciência desta unidade da síntese.

A palavra conceito poderia já, por si mesma, conduzir-nos a esta observação. Com efeito, esta consciência una é que reúne numa representação o diverso, sucessivamente intuído e depois também reproduzido. Pode essa consciência ser, muitas vezes, apenas fraca, de

A 104 tal maneira que não a unamos com a produção da|representação no

juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§ 13). Assim, também numa intuição dada, o diverso se encontra necessariamente submetido às categorias.

§ 21

B 144

OBSERVAÇÃO

Um diverso, contido numa intuição a que chamo minha, é representado pela síntese do entendimento como pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência, o que acontece por intermédio da categoria*. Esta indica, pois, que a consciência empírica de um diverso dado de uma intuição está submetida a uma autoconsciência pura *a priori*, do mesmo modo que a intuição empírica está submetida a uma intuição sensível pura, que igualmente se verifica *a priori*. — A proposição precedente constitui, pois, o início de uma *dedução* dos conceitos puros do entendimento na qual, já que as categorias têm origem apenas no entendimento e *independentemente da sensibilidade*, tenho ainda de abstrair da maneira como o diverso é dado numa intuição

* A prova assenta na representação da *unidade da intuição*, pela qual é dado um objecto, unidade que implica sempre uma síntese do diverso dado para uma intuição, e que contém já a relação desse último com a unidade da apercepção.

próprio acto, isto é, imediatamente, mas apenas no efeito. Pondo de lado, porém, esta diferença, é preciso que haja sempre uma consciência, embora lhe falte a claridade nítida, sem a qual são completamente impossíveis os conceitos e, com eles, o conhecimento de objecto.

É neste ponto necessário fazer bem compreender o que se entende por esta expressão de um objecto das representações. Dissemos acima que os próprios fenómenos não são outra coisa que representações sensíveis, que devem ser consideradas em si mesmas, exactamente como tais, e não como objectos (fora da faculdade da representação). O que se entende pois, quando se fala de um objecto correspondente ao conhecimento e, por consequência, também distinto deste? É fácil de ver que este objecto apenas deve ser como algo em geral = X, porque nós, fora do nosso conhecimento, nada temos

empírica, para apenas atentar na unidade que é conferida à intuição pelo entendimento, mediante a categoria. No que se segue (§ 26) se mostrará, pela maneira como é dada na sensibi-
B 145 lidade| a intuição empírica, que a unidade desta intuição é apenas a que a categoria, conforme o que dissemos no parágrafo anterior (§ 20), prescreve ao diverso de uma intuição dada em geral; e, porque a validade *a priori* da categoria será explicada em relação a todos os objectos dos nossos sentidos, se atingirá então, por completo, a finalidade da dedução.

Só de um ponto não pude abstrair na demonstração anterior; é ele que o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento e independente dela, embora o como fique aqui indeterminado. Pois se quisesse pensar um entendimento, que por si próprio intuísse (como porventura um entendimento divino, que não representasse objectos dados, mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objectos), as categorias não teriam qualquer significado em relação a um tal conhecimento. São apenas as regras para um entendimento, do qual todo o poder consiste no pensamento, isto é, no acto de submeter à unidade da apercepção a síntese do diverso, que lhe foi dado, de outra parte, na intuição. O entendimento, portanto, por si nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objecto. Também não podemos, tão-pouco, apre-

---

que possamos contrapor a esse conhecimento, como algo que lhe corresponda.

Porém, achamos que o nosso pensamento sobre a relação de todo o conhecimento ao seu objecto comporta algo de necessário, pois este objecto é considerado como aquilo a que se faz face; os nossos conhecimentos não se determinam ao acaso ou arbitrariamente, mas *a priori* e de uma certa maneira, porque, devendo reportar-se a um objecto, devem também concordar necessariamente entre si, relati-
A 105 vamente a esse objecto,| isto é, possuir aquela unidade que constitui o conceito de um objecto.

Ora, uma vez que apenas temos que nos ocupar com o diverso das nossas representações e como aquele X, que lhes corresponde (o objecto), não é nada para nós, pois deve ser algo de diferente de todas as nossas representações, é claro que a unidade, que constitui,

sentar uma razão da peculiaridade do nosso entendimento em realizar a unidade da apercepção *a priori* apenas mediante as categorias e | exactamente desta espécie e deste número, tal como não podemos dizer porque temos precisamente estas funções do juízo e não outras, ou porque o tempo e o espaço são as únicas formas da nossa intuição possível. B 146

§ 22

A CATEGORIA NÃO TEM OUTRO USO PARA O CONHECIMENTO DAS COISAS QUE NÃO SEJA A SUA APLICAÇÃO A OBJECTOS DA EXPERIÊNCIA

Pensar um objecto e *conhecer* um objecto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objecto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objecto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, *nada haveria* nem *poderia* haver a que pudesse aplicar o meu pensamento. Ora, toda a intuição possível para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objecto em geral só pode conver-

---

necessariamente, o objecto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do diverso das representações. Mas essa unidade é impossível, se a intuição não pôde ser produzida por esta função de síntese, segundo uma regra que torne necessária *a priori* a reprodução do diverso, e possível um conceito em que esse diverso se unifique. Assim, pensamos um triângulo como objecto, quando temos consciência da composição de três linhas rectas de acordo com uma regra, segundo a qual, uma tal intuição pode ser sempre representada. Ora esta *unidade da regra* determina todo o diverso e limita-o a condições que tornam possível a unidade da apercepção, e o conceito dessa unidade é a representação do objecto = X, que eu penso mediante predicados de um triângulo.

| Todo o conhecimento exige um conceito, por mais imperfeito ou obscuro que possa ser; este conceito é, porém, quanto à forma, A 106

ter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objectos dos sentidos. A intuição|sensível ou é intuição pura (espaço e tempo) ou intuição empírica daquilo que, pela sensação, é imediatamente representado como real, no espaço e no tempo. Pela determinação da primeira, podemos adquirir conhecimentos *a priori* de objectos (na matemática), mas só segundo a sua forma, como fenómenos; se pode haver coisas que tenham de ser intuídas sob esta forma é o que aí ainda não fica decidido. Consequentemente, todos os conceitos matemáticos não são por si mesmos ainda conhecimentos, senão na medida em que se pressupõe que há coisas que não podem ser apresentadas a nós a não ser segundo a forma dessa intuição sensível pura. *Coisas no espaço e no tempo* só nos são dadas, porém, na medida em que são percepções (representações acompanhadas de sensação), por conseguinte graças à representação empírica. Consequentemente, os conceitos puros do entendimento, mesmo quando aplicados a intuições *a priori* (como na matemática) só nos proporcionam conhecimentos na medida em que estas intuições, e portanto também os conceitos do entendimento, por seu intermédio, puderam ser aplicados a intuições empíricas. Assim, também as categorias não nos concedem por meio da intuição nenhum conhecimento das coisas senão através da sua aplicação possível à *intuição empírica*, isto é, servem apenas

B 147

---

algo universal e que serve de regra. Assim, o conceito de corpo, segundo a unidade do diverso que é pensado por seu intermédio, serve de regra ao nosso conhecimento dos fenómenos externos. Mas, se pode servir de regra das intuições, é somente porque representa, nos fenómenos dados, a reprodução necessária do diverso desses fenómenos e, por conseguinte, a unidade sintética na consciência que deles temos. Assim, o conceito de corpo, na percepção de algo exterior a nós, torna necessária a representação da extensão e, com esta, as representações da impenetrabilidade, da forma, etc..

Toda a necessidade tem sempre por fundamento uma condição transcendental. Deve encontrar-se, portanto, um princípio transcendental da unidade da consciência na síntese do diverso de todas as nossas intuições; logo, também dos conceitos dos objectos em geral e ainda, por consequência, de todos os objectos da experiência, princí-

para a possibilidade do *conhecimento empírico*. A este, porém, chama-se *experiência*. Eis porque as categorias só servem para o conhecimento das coisas,| na medida em que estas são consideradas como objecto de experiência possível. B 148

§ 23

A proposição anterior é da maior importância, pois determina as fronteiras do uso dos conceitos puros do entendimento com referência aos objectos, do mesmo modo que a estética transcendental determinou os limites da aplicação da forma pura da nossa intuição sensível. O espaço e o tempo, enquanto condições da possibilidade de nos serem dados objectos, apenas têm validade em relação aos objectos dos sentidos, portanto só da experiência. Para além destes limites nada representam; estão apenas nos sentidos e fora deles não têm realidade. Os conceitos puros do entendimento estão livres desta restrição e estendem-se aos objectos da intuição em geral, quer seja ou não semelhante à nossa, desde que seja sensível e não intelectual. Esta maior extensão dos conceitos para além da *nossa* intuição sensível de nada nos serve, porque são então conceitos vazios, acerca dos quais não podemos sequer julgar se são possíveis ou impossíveis; são meras formas do pensamento sem realidade objectiva, porque não dispomos de nenhuma intuição a que

---

pio sem o qual seria impossível pensar qualquer objecto para as nossas intuições, pois este objecto não é nada mais do que o alguma coisa, do qual o conceito exprime uma tal necessidade da síntese.

Ora, esta condição originária e transcendental não é outra que|a *apercepção transcendental*. A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenómenos internos e é chamada habitualmente *sentido interno ou apercepção empírica*. Aquilo que deve ser *necessariamente* representado como numericamente idêntico, não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição, que preceda toda a experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válida um tal pressuposto transcendental. A 107

pudéssemos aplicar a unidade sintética da apercepção, que só B 149 aqueles conceitos contêm, para poder |determinar um objecto. Só a *nossa* intuição sensível e empírica lhes pode conceder sentido e significação.

Se considerarmos, pois, como dado, um objecto de uma intuição *não-sensível*, podemos, é certo, representá-lo através de todos os predicados já contidos na pressuposição de que *nada lhe convém que pertença à intuição sensível*; assim, dir-se-á que não é extenso ou que não se encontra no espaço; que a sua duração não é no tempo; que nele se não verifica qualquer mudança (sucessão de determinações no tempo), etc. Todavia, assinalar simplesmente como *não é* a intuição do objecto, sem poder dizer o que ela contém, não é um verdadeiro conhecimento, pois, sendo assim, de modo algum representei a possibilidade de um objecto para meu conceito puro do entendimento, porque não pude apresentar uma intuição que lhe corresponda, apenas pude dizer que a nossa intuição não era válida para ele. Mas, o principal aqui é que a qualquer coisa de semelhante não poderia

---

Ora não pode haver em nós conhecimentos, nenhuma ligação e unidade desses conhecimentos entre si, sem aquela unidade de consciência, que precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda a representação de objectos. Esta consciência pura, originária e imutável, quero designá-la por *apercepção transcendental*. Que ela mereça este nome, esclarece-se já, porque mesmo a unidade objectiva mais pura, a saber, a dos conceitos *a priori* (espaço e tempo) só é possível pela relação das intuições a essa apercepção. A unidade numérica dessa apercepção serve, pois, de princípio *a priori* a todos os conceitos, tal como o diverso do espaço e do tempo às intuições da sensibilidade.

A 108 |Precisamente esta unidade transcendental da apercepção faz, de todos os fenómenos possíveis, que podem sempre encontrar-se reunidos numa experiência, um encadeamento de todas essas representações segundo leis. Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o espírito, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ela[6] liga sin-

---

[2] *Ela reporta-se, segundo Görland, à unidade de apercepção.*

sequer aplicar uma única categoria; por exemplo, o conceito de uma substância, isto é, de algo que pode existir como sujeito, mas nunca como simples predicado, pois não sei se pode haver uma coisa que corresponda a esta determinação do pensamento, se uma intuição empírica me não der o caso para a aplicação. Mas, deste assunto trataremos mais adiante.

§ 24

B 150

DA APLICAÇÃO DAS CATEGORIAS A OBJECTOS DOS SENTIDOS EM GERAL

Os conceitos puros do entendimento relacionam-se pelo simples entendimento com objectos da intuição em geral, ficando indeterminado se se trata da nossa intuição ou de qualquer outra, contanto que seja sensível; são, portanto, simples *formas de pensamento*, pelas quais ainda se não conhece nenhum objecto determinado. A síntese ou ligação do diverso nestes

---

sinteticamente esse diverso num conhecimento. A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenómenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objecto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o espírito não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu acto, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori*. Podemos agora determinar, de uma maneira mais exacta, os nossos conceitos de um *objecto* em geral. Todas as representações, como representações, têm o seu objecto e podem, por seu turno, ser objecto de outras representações. Os fenómenos são os únicos| objectos que nos podem ser dados imediatamente, e aquilo que neles se refere imediatamente ao objecto chama-se intuição. Ora esses fenómenos não são coisas em si, somente representações que, por sua vez, têm o seu objecto, o qual, por consequência, não pode ser já intuído por nós e, por isso, é designado por objecto não empírico, isto é, transcendental = X. A 109

conceitos referiu-se apenas à unidade da apercepção, sendo assim o fundamento da possibilidade de conhecimento *a priori*, na medida em que este assenta no entendimento e, por conseguinte, esta síntese não é só transcendental, mas também puramente intelectual. Como, porém, há em nós uma certa forma de intuição sensível *a priori*, que assenta na receptividade da faculdade de representação (sensibilidade), o entendimento, como espontaneidade, pode então determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível*, como condição à qual têm de encontrar-se necessariamente submetidos todos os objectos da nossa (humana) intuição; é assim que as categorias, simples formas de pensamento, adquirem então uma B 151 realidade objectiva, isto é, uma aplicação aos|objectos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenómenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*.

Esta síntese do diverso da intuição sensível, que é possível e necessária *a priori*, pode denominar-se *figurada* (*synthesis spe-*

O conceito puro deste objecto transcendental (que na realidade em todos os nossos conceitos é sempre identicamente = X) é o que em todos os nossos conceitos empíricos em geral pode proporcionar uma relação a um objecto, isto é, uma realidade objectiva. Ora, este conceito não pode conter nenhuma intuição determinada e, portanto, a nenhuma coisa dirá respeito a não ser àquela unidade que se tem de poder encontrar num diverso do conhecimento, na medida em que esse diverso está em relação com um objecto. Porém, esta relação outra coisa não é senão a unidade necessária da consciência, por conseguinte, também da síntese do diverso por meio dessa comum função do espírito, que consiste em o ligar numa representação. Uma vez que esta unidade tem que ser considerada como necessária *a priori* (de outra maneira o conhecimento seria sem objecto), a relação a um objecto transcendental, isto é, a realidade objectiva do nosso conhecimento A 110 empírico, repousará sobre esta lei|transcendental, a saber, que todos os fenómenos, na medida em que por eles nos devem ser dados objectos, têm que estar submetidos a regras *a priori* da sua unidade sintética, únicas que tornam possível a sua relação na intuição empírica; quer dizer, devem estar, na experiência, submetidos às condições da uni-

ciosa), para a distinguir da que, em relação ao diverso de uma intuição em geral, seria pensada na simples categoria e se denomina síntese do entendimento (*synthesis intellectualis*); ambas são transcendentais, não só porque se processam *a priori*, mas também porque fundamentam *a priori* a possibilidade de outros conhecimentos *a priori*.

A síntese figurada, porém, quando se refere apenas à unidade sintética originária da apercepção, ou seja, a esta unidade transcendental que é pensada nas categorias, deverá chamar-se *síntese transcendental da imaginação*, para a distinguir da ligação simplesmente intelectual. A *imaginação* é a faculdade de representar um objecto, mesmo *sem a presença deste* na intuição. Mas, visto que toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à *sensibilidade*, porque a condição subjectiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas, como o sentido, determinável, pode determinar *a priori* o sentido, B 152 quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção; é

---

dade necessária da apercepção, tanto como, na simples intuição, submetidos às condições formais do espaço e do tempo e que mesmo todo o conhecimento só é possível, antes de mais, graças a esta dupla condição.

4

EXPLICAÇÃO PRELIMINAR DA POSSIBILIDADE DAS CATEGORIAS COMO CONHECIMENTO *A PRIORI*

Há apenas *uma* experiência, onde todas as percepções são representadas num encadeamento completo e conforme a leis, da mesma maneira que apenas há *um* espaço e *um* tempo em que têm lugar todas as formas do fenómeno e todas as relações do ser e do não-ser. Quando se fala de experiências diferentes, trata-se apenas de outras tantas percepções, que pertencem a uma única e mesma experiência. A unidade completa e sintética das percepções exprime, com efeito, precisamente a forma da experiência e não é outra coisa que a unidade sintética dos fenómenos segundo conceitos.

portanto uma faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade; e a sua síntese das intuições, *de conformidade com as categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objectos da intuição possível para nós. Sendo figurada é distinta da síntese intelectual, que se realiza simplesmente pelo entendimento, sem o auxílio da imaginação. Mas, na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo imaginação *produtiva* e assim a distingo da imaginação *reprodutiva*, cuja síntese está submetida a leis meramente empíricas, as da associação, e não contribui, portanto, para o esclarecimento da possibilidade de conhecimento *a priori*, pelo que não pertence à filosofia transcendental, mas à psicologia.

*

* *

É agora aqui o lugar para esclarecer o paradoxo, que a ninguém deve ter passado despercebido na exposição da forma

---

A 111 | Se a unidade da síntese segundo conceitos empíricos fosse completamente contingente, se não se fundassem os conceitos num princípio transcendental da unidade, seria possível que uma multidão de fenómenos enchesse a nossa alma, sem que, todavia, daí pudesse alguma vez resultar experiência. Além disso, desapareceria também toda a relação do conhecimento a objectos, porque lhe faltaria o encadeamento segundo leis necessárias e universais. Tornar-se-ia essa relação, para nós, sem dúvida, uma intuição vazia de pensamento, mas nunca um conhecimento, portanto, tanto como nada.

As condições *a priori* de uma experêcia possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objectos da experiência. Ora, eu afirmo que as *categorias*, acima introduzidas, não são outra coisa que as *condições do pensamento numa experiência possível*, tal como o *espaço* e o *tempo* encerram as *condições da intuição* para essa mesma experiência. Portanto, aquelas são também conceitos fundamentais para pensar objectos em geral correspondentes aos fenómenos e têm validade objectiva *a priori*; era isso o que propriamente queríamos saber.

Porém, a possibilidade, mesmo a necessidade destas categorias, repousa sobre a relação que toda a sensibilidade, e com ela todos os

do sentido interno (§ 6)[6], a saber, que este nos apresenta à|consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuímos tal como somos interiormente *afectados*; o que parece ser contraditório, na medida em que assim teríamos de nos comportar perante nós mesmos como passivos; por este motivo, nos sistemas de psicologia se prefere habitualmente identificar o *sentido interno* com a capacidade de *apercepção* (que nós cuidadosamente distinguimos). B 153

O que determina o sentido interno é o entendimento e a sua capacidade originária de ligar o diverso da intuição, isto é, de o submeter a uma apercepção (como àquilo sobre o qual assenta a sua própria possibilidade). Ora, como o nosso humano entendimento não é uma faculdade de intuições, e mesmo que estas fossem dadas na sensibilidade não as poderia acolher *em si*, para de certa maneira ligar o diverso *da sua própria* intuição, então a sua síntese, considerada em si mesma, não é mais do

---

[6] *Gawronski considera erro tipográfico e emenda para § 8. Görland aceita esta correcção na sua edição (edição das obras de Kant por Ernst Cassirer. 1913).*

---

fenómenos possíveis, têm com a apercepção originária, na qual tudo necessariamente deve estar conforme às condições da unidade completa da *autoconsciência*, isto é, deve estar|submetido às funções gerais da síntese, a saber, da síntese por conceitos, na qual unicamente a apercepção pode demonstrar *a priori* a sua identidade total e necessária. Assim, o conceito de uma causa não é outra coisa a não ser uma síntese (do que segue na série temporal com outros fenómenos) operada *por conceitos* e sem uma unidade desse género, que tem as suas regras *a priori* e submete a si os fenómenos, não se encontraria a unidade completa e geral, portanto necessária, da consciência no diverso das percepções. Estas, tão-pouco, pertenceriam a experiência alguma; ficariam, por consequência, sem objecto e apenas seriam um jogo cego de representações, isto é, menos do que um sonho. A 112

Todas as tentativas de deduzir da experiência esses conceitos puros do entendimento, e lhes prescrever uma origem simplesmente empírica, são portanto absolutamente vãs e inúteis. Só quero tomar aqui, como exemplo, o conceito de causa, que implica o carácter de necessidade, que nenhuma experiência pode dar; esta ensina-nos, sem dúvida, que a um fenómeno, ordinariamente, se segue algo de dife-

que a unidade do acto de que tem consciência, como tal, mesmo sem o recurso à sensibilidade, mas que lhe permite determinar interiormente a sensibilidade em relação ao diverso, que lhe pode ser dado segundo a forma de intuição dessa sensibilidade. Com o nome de *síntese transcendental da imaginação* exerce, pois, sobre o sujeito *passivo*, de que é a *faculdade*, uma acção da qual podemos justificadamente dizer que por ela é
B 154 afectado o sentido interno. |A apercepção e a sua unidade sintética são pois tão pouco idênticas ao sentido interno, que as primeiras, enquanto fonte de toda a ligação, se dirigem, com o nome de categorias, ao diverso das *intuições em geral* e aos objectos em geral, anteriormente a qualquer intuição sensível; ao passo que o sentido interno, pelo contrário, contém a simples *forma* da intuição, mas sem a ligação do diverso nela inclusa, não contendo, portanto, nenhuma intuição *determinada*; esta só é possível pela consciência da determinação do seu sentido interno mediante o acto transcendental da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno) a que dei o nome de síntese figurada.

---

rente, mas não que este, necessariamente, deva seguir-se ao primeiro, nem que se possa derivar *a priori* e de uma maneira completamente geral, como de condição a consequência. Porém, esta regra empírica da *associação*, que se tem de admitir universalmente, quando se diz que
A 113 tudo na série de|acontecimentos está de tal modo sujeito a regras, que nunca sucede alguma coisa sem que tenha sido precedida por outra a quem sempre segue, esta regra, considerada como lei da natureza, pergunto: sobre que repousa? como é mesmo possível essa associação? O princípio da possibilidade da associação do diverso, na medida em que o diverso repousa no objecto, chama-se a *afinidade* do diverso. Pergunto, portanto, como tornais compreensível a afinidade universal dos fenómenos (pela qual se encontram e *devem* necessariamente encontrar-se submetidos a leis constantes)?

Segundo os meus princípios, esta afinidade é bem compreensível. Todos os fenómenos possíveis pertencem, como representações, a toda a autoconsciência possível. Desta autoconsciência, porém, considerada como uma representação transcendental, é inseparável a identidade numérica e é certa *a priori*, pois nada pode acontecer no conhecimento sem ser mediante esta apercepção originária. Como esta identidade

Constantemente nos apercebemos disto em nós. Não podemos pensar uma linha sem a *traçar* em pensamento; nem pensar um círculo sem o *descrever*, nem obter a representação das três dimensões do espaço sem *traçar* três linhas perpendiculares entre si, a partir do mesmo ponto, nem mesmo representar o tempo sem que, ao *traçar* uma linha recta (que deverá ser a representação exterior figurada do tempo), atentemos no acto da síntese do diverso pelo qual determinamos sucessivamente o sentido interno e, assim, na sucessão desta determinação que nele tem lugar. O movimento, como acto do sujeito (não como| B 156 determinação de um objecto*) e, consequentemente, a síntese do diverso no espaço, quando deste abstrairmos para apenas considerar o acto pelo qual determinamos o *sentido interno* de

* O movimento de um *objecto* no espaço não compete a uma ciência pura, e, portanto, não pertence à geometria; só pela experiência, e não *a priori*, se pode conhecer que algo seja móvel. Mas o movimento, enquanto *descrição* de um espaço, é um acto puro da síntese sucessiva do diverso na intuição externa em geral por intermédio da imaginação produtiva e pertence não só à geometria, mas também mesmo à filosofia transcendental.

deve intervir, necessariamente, na síntese de todo o diverso dos fenómenos, na medida em que ela deve tornar-se num conhecimento empírico, os fenómenos estão submetidos a condições *a priori*, com as quais a sua síntese (a síntese da apreensão) deve encontrar-se universalmente conforme. Ora a representação de uma condição universal, segundo a qual um certo diverso pode ser posto (portanto de uma maneira idêntica) chama-se *regra* e se esse diverso *deve* ser assim posto, chama-se *lei*.| Todos os fenómenos estão, pois, universalmente ligados, segundo leis necessárias e, por conseguinte, numa *afinidade transcendental* A 114 da qual a afinidade *empírica* é mera consequência.

Parece, na verdade, muito estranho e absurdo, que a natureza se regule pelo nosso princípio subjectivo da apercepção e mesmo deva depender dele, relativamente à sua conformidade às leis. Porém, se pensarmos que essa natureza nada é em si senão um conjunto de fenómenos, por conseguinte, nenhuma coisa em si, mas simplesmente uma multidão de representações do espírito, não nos admiraremos de a ver, simplesmente, na faculdade radical de todo o nosso conhecimento, a saber, na apercepção transcendental, naquela unidade, devido à qual unicamente pode ser chamada objecto de toda a expe-

acordo com a sua forma, é pois o que, antes de mais, produz o conceito de sucessão. O entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do diverso, por assim dizer, já feita: *produ-la* ao *afectar* esse sentido. Mas como poderá o eu, o eu penso, distinguir-se do eu que se intui a si próprio (posso ainda imaginar um outro modo de intuição, ao menos como possível) e todavia ser idêntico a este último, como o mesmo sujeito? Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito *pensante*, me conheço a mim próprio como *objecto pensado*, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição, apenas à semelhança de outros fenómenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como me apareço? Eis uma questão que não é mais nem menos difícil do que a de averiguar como posso ser em geral para mim mesmo objecto, e precisamente objecto
B 156 da | intuição e das percepções internas. Que, porém, assim tem de ser realmente é o que se pode claramente mostrar, admitindo que o espaço é uma simples forma pura dos fenómenos dos sentidos externos e se reconhecermos que o tempo, que não é objecto de nenhuma intuição externa, só nos pode ser repre-

---

riência possível, isto é, uma natureza. Precisamente por isso podemos conhecer essa unidade *a priori*, portanto também como necessária, ao que devíamos renunciar se ela fosse dada em si, independentemente das fontes primeiras do nosso pensamento. Com efeito, não saberia então de onde deveríamos tomar as proposições sintéticas de uma tal unidade universal da natureza, pois em tal caso seria necessário extraí-las dos objectos da própria natureza. Mas como isso só poderia acontecer de maneira empírica, não se poderia extrair nenhuma outra unidade que não fosse unidade simplesmente contingente, a qual, porém, estaria longe de ser suficiente ao encadeamento necessário, que se tem em mente quando se fala de natureza.

Terceira Secção

DA RELAÇÃO DO ENTENDIMENTO AOS OBJECTOS EM GERAL E DA POSSIBILIDADE DE SE CONHECEREM *A PRIORI*

Aquilo que expusemos na secção anterior, separadamente e por unidades isoladas, vamos agora fazê-lo de uma maneira unida e encadeada. Há três fontes subjectivas de conhecimento, sobre as quais

sentado pela imagem de uma linha, enquanto a traçamos, modo esse de representação sem o qual não poderíamos conhecer de maneira nenhuma a unidade da sua dimensão; do mesmo modo que, para todas as percepções internas, sempre extraímos a determinação da duração do tempo ou ainda das épocas daquilo que de variável nos apresentam as coisas exteriores, ordenando por conseguinte as determinações do sentido interno, enquanto fenómenos no tempo, precisamente da mesma maneira por que ordenamos as do sentido externo no espaço; consequentemente, se aceitarmos, quanto a estas últimas, que por seu intermédio só intuímos objectos na medida em que somos afectados exteriormente, também temos de admitir, quanto ao sentido interno, que por ele nos intuímos apenas tal como interiormente somos afectados por *nós mesmos*, isto é, que no tocante à intuição interna conhecemos o nosso próprio sujeito apenas como fenómeno e não tal como é em si *.

---

* Não vejo como se possa encontrar tanta dificuldade em admitir que o sentido interno seja afectado por nós próprios. Qualquer acto de *atenção* nos pode servir de| exemplo. O entendimento sempre nele determina o sentido B 157

---

repousa a possibilidade de uma experiência em geral e o conhecimento dos objectos dessa experiência: os *sentidos*, a *imaginação* e a *apercepção*; cada uma delas pode ser considerada empírica na sua aplicação aos fenómenos dados, mas todas são também elementos ou fundamentos *a priori*, que tornam possível este mesmo uso empírico. Os *sentidos* representam empiricamente os fenómenos na *percepção*; a *imaginação*, na associação (e na reprodução); a *apercepção*, na *consciência empírica* da identidade dessas representações reprodutivas com os fenómenos, mediante os quais eram dadas, portanto na *recognição*.

Contudo, toda a percepção tem por fundamento *a priori* a intuição pura (que para as percepções como representações é o tempo, a forma da intuição interna); a associação tem por fundamento *a priori* a|síntese pura da imaginação; e a consciência empírica a apercepção pura, isto é, a completa identidade consigo mesma em todas as representações possíveis. A 116

Se quisermos agora seguir o princípio interno desta ligação das representações até àquele ponto em que devem todas convergir, para aí receberem, antes de mais nada, a unidade do conhecimento indis-

Ao contrário, tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência *que* sou. Esta *representação* é um *pensamento* e não uma *intuição*. Ora, como para o *conhecimento* de nós próprios, além do acto do pensamento que leva à unidade da apercepção o diverso de toda a intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição, pela qual é dado esse diverso, a minha própria existência não é, sem dúvida, um fenómeno (e muito menos simples aparência), mas a determinação da minha

interno, em conformidade com a ligação que pensa, para ter a intuição interna correspondente ao diverso contido na síntese do entendimento. Qualquer de nós pode verificar por si até que ponto o espírito é deste modo comummente afectado.

pensável a uma experiência possível, teremos de começar pela apercepção pura. Todas as intuições não são nada para nós e não nos dizem respeito algum, se não puderem ser recebidas na consciência, penetrar aí directa ou indirectamente; somente por este meio é possível o conhecimento. Temos consciência *a priori* da identidade permanente de nós próprios, relativamente a todas as representações que podem pertencer alguma vez ao nosso conhecimento, como duma condição necessária da possibilidade de todas as representações (porque estas só representam para mim qualquer coisa, enquanto pertencerem, como todas as outras, a uma única consciência, à qual, por conseguinte, devem pelo menos poder estar ligadas). Este princípio está firmemente estabelecido *a priori* e pode chamar-se o *princípio transcendental da unidade* de todo o diverso das nossas representações (portanto também do diverso da intuição). Ora a unidade do diverso num sujeito é sintética; assim, a apercepção pura fornece um|princípio da unidade sintética do diverso em toda a intuição possível *. A 117

* Atenda-se bem a esta proposição que é de grande importância. Todas as representações têm uma relação necessária a uma consciência empírica *possível*; porque, se assim não fosse, seria completamente impossível ter cons-

existência *|só pode fazer-se, de acordo com a forma do sentido interno, pela maneira peculiar em que é dado, na intuição interna, o diverso que eu ligo; sendo assim, não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim B 158

* O "eu penso" exprime o acto de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requere-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Se não tiver ainda|outra intuição de mim mesmo, que dê o que é *determinante* em mim, da espontaneidade do qual só eu tenho consciência, e que o dê antes do acto de *determinar*, como todo o *tempo* dá o *determinável*, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu acto de *determinação* e a minha existência fica sempre determinável de maneira sensível, isto é, como a existência de um fenómeno. Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine *inteligência*. B 158

| Esta unidade sintética pressupõe, contudo, uma síntese, ou inclui-a, e se a primeira deve ser necessariamente *a priori*, a última deve ser também uma síntese *a priori*. A unidade transcendental da apercepção A 118

ciência delas; isto seria o mesmo que dizer que não existiriam. Toda a consciência empírica tem, porém, uma relação necessária a uma consciência transcendental (que precede toda a experiência particular), a saber, a consciência de mim próprio como apercepção originária. É, pois, absolutamente necessário, que no meu conhecimento toda a consciência pertença a uma consciência (de mim próprio). Ora aqui há uma unidade sintética do diverso (da consciência) que é conhecida *a priori* e serve assim, justamente, de fundamento a proposições sintéticas *a priori*, que dizem respeito ao pensamento puro, tal como o espaço e o tempo servem de fundamento a proposições respeitantes à forma da simples intuição. Esta proposição sintética, que todas as diversas consciências empíricas devem estar ligadas a uma única consciência de si mesmo, é o princípio absolutamente primeiro e sintético do nosso pensamento em geral. Não se deve deixar de atender a que a simples representação *eu*, em relação a todas as outras (cuja unidade colectiva torna possível), é a consciência transcendental. Que esta representação seja clara (consciência empírica) [1] ou obscura, não tem aqui importância; nem se põe o problema da realidade desse *eu*; mas a possibilidade da forma lógica de todo o conhecimento repousa, necessariamente, sobre a relação a essa apercepção *como a uma faculdade*.

[1] *Vorländer risca* (consciência empírica).

mesmo. A consciência própria está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si próprio, não obstante todas as categorias que constituem o pensamento de um *objecto em geral* pela ligação do diverso numa apercepção. Assim como para conhecer um objecto distinto de mim, além de pensar um objecto em geral (na categoria) ainda preciso de uma intuição para determinar esse conceito geral, assim também, para o conhecimento de mim próprio, além da consciência ou do facto de me pensar, careço ainda de uma intuição do diverso em mim, pela qual determine esse pensamento; e existo como uma inteligência B 159 simplesmente consciente da sua faculdade de síntese, mas que em relação ao diverso que deverá ligar, estando submetida a uma condição restritiva que se chama o sentido interno, só pode tornar intuível essa ligação segundo relações de tempo completamente estranhas aos conceitos próprios do entendimento; segue-se daí que essa inteligência só pode conhecer-se tal como aparece a si mesma com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual nem ser dada pelo próprio entendimento) e não como se conheceria se a sua *intuição* fosse intelectual.

---

reporta-se, portanto, à síntese pura da imaginação, como a uma condição *a priori* da possibilidade de toda a composição do diverso num conhecimento. A *síntese produtiva da imaginação*, porém, só pode ter lugar *a priori*, pois a síntese reprodutiva repousa sobre as condições da experiência. O princípio da unidade necessária da síntese pura (produtiva) da imaginação é, pois, anteriormente à apercepção, o fundamento da possibilidade de todo o conhecimento, particularmente da experiência.

Ora, chamamos transcendental a síntese do diverso na imaginação, quando, em todas as intuições, sem as distinguir umas das outras, se reporta *a priori* simplesmente à ligação do diverso, e a unidade desta síntese chama-se transcendental quando, relativamente à unidade originária da apercepção, é representada como necessária *a priori*. Como esta última serve de fundamento à possibilidade de todos os conhecimentos, a unidade transcendental da síntese da imaginação é a forma pura de todo o conhecimento possível, mediante o qual, portanto, todos os objectos da experiência possível devem ser representados *a priori*.

§ 26

DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DO USO EMPÍRICO POSSÍVEL EM GERAL DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

Na *dedução metafísica* foi posta em evidência em geral a origem *a priori* das categorias, pela sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento: e na *dedução transcendental*, foi exposta a possibilidade dessas categorias como conhecimento *a priori* dos objectos de uma intuição em geral (§§ 20-21). Deverá agora explicar-se a possibilidade de conhecer *a priori*, *mediante categorias*, os objectos que *só podem oferecer-se aos nossos sentidos*, não segundo a forma da sua intuição, mas segundo as leis da sua ligação e, por conseguinte, a possibilidade de prescrever, de certo modo, a lei à natureza e mesmo de conferir possibilidade a esta.| Pois sem esta aptidão das categorias não se compreenderia como é que tudo o que se pode apresentar aos nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam *a priori* do entendimento. B 160

| *A unidade da apercepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento* e esta mesma unidade, agora relativamente à *síntese transcendental* da *imaginação*, é o *entendimento puro*. Portanto, no entendimento há conhecimentos puros *a priori*, que encerram a unidade necessária da síntese pura da imaginação, relativamente a todos os fenómenos possíveis. São as *categorias*, isto é, os conceitos puros do entendimento. Por conseguinte, a faculdade empírica de conhecer, que o homem possui, contém necessariamente um entendimento, que se reporta a todos os objectos dos sentidos, embora apenas mediante a intuição e a síntese que nela opera a imaginação; a esta intuição e à sua síntese estão sujeitos todos os fenómenos, como dados de uma experiência possível. Como esta relação dos fenómenos a uma experiência possível é igualmente necessária (pois sem essa relação nunca nos era dado conhecimento algum por meio dos fenómenos e, por conseguinte, não seriam absolutamente nada para nós), segue-se que o entendimento puro é, por intermédio das categorias, um princípio formal e sintético de todas as experiências e os fenómenos têm *uma relação necessária ao entendimento*. A 119

Queremos agora pôr à vista o encadeamento necessário do entendimento com os fenómenos por meio das categorias, seguindo

Antes de mais, convém notar que entendo por *síntese da apreensão* a reunião do diverso numa intuição empírica pela qual é tornada possível a percepção, isto é, a consciência empírica desta intuição (como fenómeno).

Nas representações do espaço e do tempo temos formas *a priori* da intuição sensível, tanto da externa como da interna, e a síntese da apreensão do diverso do fenómeno tem que ser conforme a essas representações, porque só pode efectuar-se de harmonia com essas formas. Mas o espaço e o tempo não são representados *a priori* apenas como *formas* da intuição sensível, mas mesmo como *intuições* (que contêm um diverso) e, portanto, com a determinação da *unidade* desse diverso que eles contêm B 161 (ver Estética Transcendental)*. |Assim, a *unidade da síntese* do

* O espaço representado como *objecto* (tal como é realmente necessário na geometria) contém mais que a simples forma da intuição, a saber, a *síntese* do diverso, dado numa representação *intuitiva*, de acordo com a forma da sensibilidade, de tal modo que a *forma da intuição* concede apenas o diverso, enquanto a *intuição formal* dá a unidade da representação. Na estética atribuí esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo o

---

uma marcha ascendente, partindo do empírico. A primeira coisa que A 120 nos|é dada é o fenómeno que, se estiver ligado a uma consciência, se chama percepção (sem a relação a uma consciência, pelo menos possível, o fenómeno nunca poderia ser para nós um objecto do conhecimento, não seria, pois, nada para nós e, porque não possui em si mesmo realidade objectiva alguma e apenas existe no conhecimento, não seria absolutamente nada). Mas, porque todo o fenómeno contém um diverso e, portanto, se encontram no espírito percepções diversas, disseminadas e isoladas, é necessária uma ligação entre elas, que elas não podem ter no próprio sentido. Há, pois, em nós uma faculdade activa da síntese deste diverso, que chamamos imaginação, e a sua acção, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por *apreensão**. A imaginação deve, com efeito, reduzir a uma *imagem* o

* Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também as

diverso em nós ou fora de nós e, por conseguinte, também uma *ligação* com a qual deve estar conforme tudo o que tem de ser representado de uma maneira determinada no espaço e no tempo, como condição da síntese de toda a *apreensão*, é dada já *a priori*, simultaneamente *com* (não *em*) essas intuições. Essa unidade sintética, porém, só pode ser a da ligação do diverso de uma *intuição* dada *em geral* numa consciência originária, conforme às categorias, mas aplicada somente à nossa *intuição sensível*. Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a

conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo. Visto que só por esta síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são *dados* como intuição, a unidade desta intuição *a priori* pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento (§ 24).

---

diverso da intuição; portanto, deve receber previamente as impressões na sua actividade, isto é, apreendê-las.

| É, porém, claro, que mesmo esta apreensão do diverso não produziria, por si só, nem uma imagem nem um encadeamento de impressões, se não houvesse aí um princípio subjectivo capaz de evocar uma percepção, da qual o espírito passa para uma outra, depois para a seguinte e, assim, é capaz de representar séries inteiras dessas percepções, isto é, uma faculdade reprodutiva da imaginação, faculdade que é também apenas empírica. A 121

Todavia, porque se as representações se reproduzissem indistintamente umas das outras, longe de formar um encadeamento determinado, não seriam mais do que um amontoado sem regra alguma e da qual, portanto, não poderia resultar qualquer conhecimento, é preciso que a sua reprodução tenha uma regra, segundo a qual uma representação se une de preferência com esta do que a uma outra na imaginação. Este princípio subjectivo e *empírico* da reprodução segundo regras chama-se *associação* das representações.

Se esta unidade da associação, contudo, não tivesse também um princípio objectivo, de tal modo que fosse impossível serem apreendidos os fenómenos pela imaginação, de outra maneira que não fossem

encadeavam e conseguiam formar imagens dos objectos, o que, sem dúvida, além da receptividade das impressões, ainda exige algo mais, a saber, uma função que as sintetize.

própria percepção, está submetida às categorias; e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são condições da possibilidade da experiência e têm pois também validade *a priori* em relação a todos os objectos da experiência.

*

* *

B 162 Assim, por exemplo, quando converto em percepção a intuição empírica de uma casa pela apreensão do diverso dessa intuição, tenho por fundamento a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível externa em geral e como que desenho a sua figura segundo a unidade sintética do diverso no espaço. Mas, se abstrair da forma do espaço, esta mesma unidade sintética tem a sua sede no entendimento e é a categoria da síntese do

---

subordinados à condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, seria também algo de completamente acidental que os fenómenos se acomodassem num encadeamento de conhecimentos humanos. Com efeito, embora nós tivéssemos a faculdade de associar A 122 percepções, mantinha-se contudo| completamente indeterminado e contingente se elas seriam susceptíveis de associação. No caso de não o serem, poderia ser possível uma multidão de percepções e mesmo toda uma sensibilidade, onde muitas consciências empíricas se encontrariam no meu espírito, mas separadas e sem que pertencessem a uma consciência única de mim próprio, o que é impossível. É somente porque refiro todas as percepções a uma consciência (à apercepção originária) que posso dizer de todas as percepções que tenho consciência delas. Deve, portanto, haver um princípio objectivo, isto é, captável *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenómenos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si e sujeitos a regras universais de uma ligação completa na reprodução. A este princípio objectivo de toda a associação dos fenómenos chamo *afinidade* dos mesmos. Esta não podemos encontrá-la noutra parte que não seja no princípio da unidade da apercepção, relativamente a todos os conhecimentos que me devem pertencer. Segundo esse princípio, é

homogéneo numa intuição em geral, ou seja, a categoria da *quantidade*, à qual deverá portanto ser totalmente conforme esta síntese da apreensão, isto é, a percepção *.

Quando (num outro exemplo) tenho a percepção do congelamento da água, apreendo dois estados (o da fluidez e o da solidez), que estão um para o outro numa relação de tempo. Mas no tempo, que dou por fundamento do fenómeno, como *intuição* interna, represento-me necessariamente uma *unidade* sintética do diverso, sem a qual essa relação não poderia ser dada de *maneira determinada* numa intuição (quanto à sucessão temporal). Esta unidade sintética, porém, como condição *a priori*, pela qual ligo o diverso de uma *intuição em geral*, quando abstraio da forma permanente da minha intuição interna, o tempo, é a B 163

* Desta maneira fica provado que a síntese da apreensão, que é empírica, tem que ser necessariamente conforme à síntese da apercepção, que é intelectual e está inteiramente contida *a priori* na categoria. É uma e a mesma espontaneidade, que ali sob o nome de imaginação, aqui sob o de entendimento, promove a ligação no diverso da intuição.

necessário que todos os fenómenos, absolutamente, entrem no espírito ou sejam apreendidos de tal modo que se conformem com a unidade da apercepção, o que seria impossível sem unidade sintética no seu encadeamento que, por conseguinte, também é objectivamente necessária.

| A unidade objectiva de toda a consciência (empírica) numa consciência (a da apercepção originária) é, portanto, a condição necessária mesmo de toda a percepção possível, e a afinidade (próxima ou distante) de todos os fenómenos é uma consequência necessária de uma síntese na imaginação, que está fundada *a priori* sobre regras. A 123

A imaginação é, portanto, também uma faculdade de síntese *a priori* e é por isso que lhe damos o nome de imaginação produtora e, na medida em que, relativamente a todo o diverso do fenómeno, não tem outro fim que não seja a unidade necessária na síntese desse fenómeno, pode chamar-se a função transcendental da imaginação. Ainda que pareça estranho, resulta claro do precedente, que apenas mediante esta função transcendental da imaginação se tornam mesmo possíveis a afinidade dos fenómenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente, a reprodução segundo leis, por conseguinte, a pró-

categoria de *causa* pela qual, quando aplicada à minha sensibilidade, eu *determino tudo o que acontece no tempo em geral segundo a sua relação*. Esta apreensão, num acontecimento desta espécie — e com ela este acontecimento mesmo, relativamente à percepção possível — está subordinada ao conceito da *relação dos efeitos e das causas*, o mesmo se verificando em todos os outros casos.

*

* *

As categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenómenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenómenos (*natura materialiter spectata*); pergunta-se agora, já que as categorias não são derivadas da natureza e não se pautam por ela, como se fora seu modelo (caso contrário seriam simplesmente empíricas), como se pode compreender que a natureza tenha de se regular por elas, isto é, como podem determinar *a priori* a ligação do diverso da natureza, não a extraindo desta. Eis aqui a solução deste enigma.

B 164 |Que as leis dos fenómenos da natureza devam necessariamente concordar com o entendimento e a sua forma *a priori*, isto

---

pria experiência, porque sem ela não haveria jamais nenhuns conceitos de objectos na experiência.

Com efeito, o eu fixo e permanente (da apercepção pura) constitui o correlato de todas as nossas representações, na medida em que é simplesmente possível ter consciência dessas representações, e toda a consciência pertence a uma apercepção pura, que tudo abarca, tal A 124 como toda a intuição |sensível, como representação, pertence a uma intuição interna pura, a saber, o tempo. Ora essa apercepção é que se deve juntar à imaginação pura para tornar intelectual a sua função. Com efeito, em si mesma, a síntese da imaginação, embora exercida *a priori*, é contudo sempre sensível, porque apenas liga o diverso tal como *aparece* na intuição, por exemplo, a figura de um triângulo. É, contudo, pela relação do diverso à unidade da apercepção, que podem ser efectuados conceitos que pertencem ao entendimento, mas apenas por intermédio da imaginação relativamente à intuição sensível.

Temos assim uma imaginação pura, como faculdade fundamental da alma humana, que serve *a priori* de princípio a todo o conheci-

é, com a sua capacidade de *ligar* o diverso em geral, não é mais nem menos estranho do que os próprios fenómenos terem de concordar com a forma da intuição sensível *a priori*. Porque as leis não existem nos fenómenos, só em relação ao sujeito a que os fenómenos são inerentes, na medida em que este possui um entendimento; nem tão-pouco os fenómenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos. Às coisas em si deveria competir, necessariamente, uma legalidade própria, independentemente de um entendimento que a conheça. Mas os fenómenos são apenas representação de coisas, que são desconhecidas quanto ao que possam ser em si. Como simples representações não se encontram, porém, submetidas a qualquer lei de ligação, que não seja a que prescreve a faculdade de ligar. Ora o que liga o diverso da intuição sensível é a imaginação, que depende do entendimento quanto à unidade da sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à diversidade da sua apreensão. Como, pois, toda a percepção possível depende da síntese da apreensão e esta mesma, a síntese empírica, depende da síntese transcendental e, consequente-

---

mento. Mediante esta faculdade, ligamos o diverso da intuição, por um lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, por outro. Os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental da imaginação, pois de outra maneira ambos dariam, sem dúvida, fenómenos, mas nenhum objecto de um conhecimento empírico e, portanto, experiência alguma. A experiência real, que se compõe da apreensão, da associação (da reprodução) e, por fim, da recognição dos fenómenos, contém neste|momento último e supremo (recognição A 125 dos elementos simplesmente empíricos da experiência) conceitos, que tornam possível a unidade formal da experiência, e com ela toda a validade objectiva (verdade) do conhecimento empírico. Estes princípios da recognição do diverso, na medida em que dizem respeito meramente à forma de uma experiência em geral, são as *categorias* a que já nos referimos. É, pois, sobre elas, que se funda toda a unidade formal na síntese da imaginação e, mediante esta unidade, também a de todo o uso empírico desta faculdade (na recognição, reprodução, associação, apreensão), descendo até aos fenómenos, porque estes

mente, das categorias, todas as percepções possíveis e, portanto, também tudo o que porventura possa atingir a consciência B 165 empírica, isto é, | todos os fenómenos da natureza, quanto à sua ligação, estão sob a alçada das categorias, as quais dependem da natureza (considerada simplesmente como natureza em geral) porque constituem o fundamento originário da sua necessária conformidade à lei (como *natura formaliter spectata*). Mas a capacidade do entendimento puro de prescrever leis *a priori* aos fenómenos, mediante simples categorias, não chega para prescrever mais leis do que aquelas em que assenta a *natureza em geral*, considerada como conformidade dos fenómenos às leis no espaço e no tempo. Leis particulares, porque se referem a fenómenos empiricamente determinados, não podem *derivar-se integralmente* das categorias, embora no seu conjunto lhes estejam todas sujeitas. Para conhecer estas últimas leis *em geral*, é preciso o contributo da experiência; mas só as primeiras nos instruem *a priori* sobre a experiência em geral e sobre o que pode ser conhecido como seu objecto.

últimos, só mediante esses elementos podem pertencer ao conhecimento e, em geral, à nossa consciência e, portanto, a nós próprios.

Somos nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenómenos, que chamamos *natureza*, e que não se poderiam encontrar, se nós, ou a natureza do nosso espírito, não as introduzíssemos originariamente. Com efeito, esta unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, isto é, certa *a priori*, da ligação dos fenómenos. Mas como poderíamos produzir *a priori* uma unidade sintética, se, nas fontes originárias de conhecimento do nosso espírito, não estivessem contidos *a priori* princípios subjectivos dessa unidade e se essas condições subjectivas não fossem, ao mesmo tempo, objecti- A 126 vamente válidas, visto serem os princípios | da possibilidade de conhecer em geral um objecto na experiência?

Definimos atrás o entendimento de diversas maneiras: como uma espontaneidade do conhecimento (em oposição à receptividade da sensibilidade), como uma faculdade de pensar, ou também uma faculdade de conceitos, ou ainda de juízos e essas definições, uma vez explicadas, reduzem-se a uma só. Podemos agora caracterizá-lo como a *faculdade das regras*. Esta indicação é fecunda e aproxima-se mais da sua essência. A sensibilidade dá-nos formas (da intuição), mas o enten-

§ 27

RESULTADO DE ESTA DEDUÇÃO DOS CONCEITOS DO ENTENDIMENTO

Não podemos *pensar* nenhum objecto que não seja por meio de categorias; não podemos *conhecer* nenhum objecto pensado a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e esse conhecimento é empírico na medida em que o seu objecto é dado. O conhecimento empírico, porém,| é a experiência. Consequentemente, B 166 *nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser o de objectos de uma experiência possível**.

* Para evitar alarme precipitado quanto às conseqüencias prejudiciais e inquietantes desta proposição, lembrarei apenas que as categorias no *pensamento* não são limitadas pelas condições da nossa intuição sensível; têm um campo ilimitado e só o *conhecimento* daquilo que pensamos, a determinação do objecto, tem necessidade da intuição; pelo que, na ausência desta última, o pensamento do objecto pode sempre ter ainda consequências úteis e verdadei-

---

dimento regras. Este encontra-se sempre ocupado em espiar os fenómenos com a intenção de lhes encontrar quaisquer regras. As regras, na medida em que são objectivas (por conseguinte pertencendo necessariamente ao conhecimento do objecto), chamam-se leis. Embora pela experiência conheçamos muitas leis, estas são, porém, apenas determinações particulares de leis ainda mais gerais, das quais as supremas (a que estão subordinadas todas as outras) derivam *a priori* do próprio entendimento e não são extraídas da experiência, antes proporcionam aos fenómenos a sua conformidade às leis e por este meio devem tornar possível a experiência. O entendimento não é, portanto, simplesmente, uma faculdade de elaborar regras, mediante comparação dos fenómenos; ele próprio é a legislação para a natureza, isto é, sem entendimento não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética| do diverso dos fenómenos segundo regras; na ver- A 127 dade, os fenómenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade. A natureza, porém, como objecto do conhecimento numa experiência, com tudo o que pode conter, é apenas possível na unidade da apercepção. Ora, a unidade da apercepção é o princípio transcendental da conformidade necessária

Mas este conhecimento, restrito apenas a objectos da experiência, nem por isso é todo ele devido à experiência; tanto no que se refere às intuições puras como aos conceitos puros do entendimento, trata-se de elementos de conhecimento que se encontram em nós *a priori*. Mas há só duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com os conceitos dos seus objectos: ou é a experiência que possibilita esses conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a expe-
B 167 riência. O|primeiro caso não se verifica em relação às categorias (nem mesmo em relação à intuição sensível pura), porque as categorias são conceitos *a priori*, portanto, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Resta-nos, por conseguinte, apenas o segundo caso (por assim dizer um sistema de *epigénese* da razão pura), ou seja, que as categorias contêm, do lado do entendi-

---

ras, relativamente ao *uso da razão* no sujeito; como este uso, porém, nem sempre está ordenado à determinação do objecto, portanto ao conhecimento, mas também à determinação do sujeito e do seu querer, não chegou ainda o momento de o tratar.

---

de todos os fenómenos às leis numa experiência. E essa mesma unidade da apercepção relativamente a um diverso de representações (que se trata de determinar a partir de uma só) é a regra e a faculdade dessa regra, o entendimento. Todos os fenómenos, como experiências possíveis, residem, pois, *a priori* no entendimento e recebem dele a sua possibilidade formal, da mesma maneira que, como simples intuições, residem na sensibilidade e apenas são possíveis por ela, quanto à forma.

Por mais exagerado, por mais absurdo que pareça, portanto, dizer que o entendimento é a própria fonte das leis da natureza e, consequentemente, da unidade formal da natureza, uma tal afirmação é contudo verdadeira e conforme ao objecto, isto é, à experiência. É certo que leis empíricas, como tais, não podem derivar a sua origem, de modo algum, tanto do conhecimento puro, como também a diversidade incomensurável dos fenómenos não pode ser suficientemente compreendida a partir da forma pura da intuição sensível. Mas
A 128 todas as leis empíricas são apenas|determinações particulares das leis puras do entendimento; é em subordinação a estas leis e segundo a

mento, os princípios da possibilidade de toda a experiência em geral. Como tornam possível, porém, a experiência e que princípios da possibilidade de esta nos facultam na aplicação aos fenómenos é o que, no capítulo seguinte, sobre o uso transcendental do juízo, será descrito mais desenvolvidamente.

Se entre os dois únicos caminhos mencionados alguém quisesse propor uma via intermédia, em que as categorias não fossem nem primeiros princípios *a priori*, *espontaneamente pensados*, do nosso conhecimento, nem também extraídos da experiência, mas disposições subjectivas para pensar, implantadas em nós conjuntamente com a nossa existência, de tal modo dispostas pelo nosso Criador que o seu uso coincidiria, rigorosamente, com as leis da natureza, segundo as quais se vai desenvolvendo a experiência (uma espécie de *sistema de preformação* da razão pura), é fácil refutar esse sistema: o que seria decisivamente contrário à|via intermédia em questão (além de que em semelhante hipótese não se vê onde tenhamos de pôr termo a essa suposição de disposições predeterminadas para juízos futuros), faltaria às categorias a necessidade, que essencialmente pertence B 168

---

norma destas que as primeiras são, antes de mais, possíveis e que os fenómenos recebem uma forma de lei, da mesma maneira que, todos os fenómenos, apesar da diversidade das suas formas empíricas, devem no entanto estar sempre conformes às condições da forma pura da sensibilidade.

O entendimento puro é, portanto, nas categorias, a lei da unidade sintética de todos os fenómenos e torna assim primeira e originariamente possível a experiência quanto à forma. Na dedução transcendental das categorias, porém, nada mais tínhamos a fazer do que tornar compreensível esta relação do entendimento à sensibilidade e, mediante esta, a todos os objectos da experiência, por conseguinte, a validade objectiva dos seus conceitos puros *a priori* e estabelecer assim a sua origem e a sua verdade.

REPRESENTAÇÃO SUMÁRIA DA EXACTIDÃO E DA ÚNICA POSSIBILIDADE DESTA DEDUÇÃO DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

Se os objectos, com que o nosso conhecimento tem que ver, fossem coisas em si, não poderíamos ter deles nenhuns conceitos *a*

ao seu conceito. Assim, por exemplo, o conceito de causa, que afirma a necessidade de uma consequência para uma condição pressuposta, seria falso, se assentasse apenas sobre a necessidade arbitrária subjectiva, em nós implantada, de ligar certas representações empíricas de acordo com tal regra de relação. Não poderia dizer: O efeito está ligado à causa no objecto (ou seja, necessariamente); poderia apenas dizer: Sou de tal modo constituído que não posso pensar esta representação de outro modo que não seja ligada desta maneira; eis o que o céptico mais deseja, porque assim todo o nosso saber, fundado na pretensa validade objectiva dos nossos juízos, não seria mais do que pura aparência e não faltaria quem por si negasse essa necessidade subjectiva (que deve ser sentida); não se poderia pelo menos argumentar com ninguém sobre aquilo que assenta apenas no modo pelo qual está organizado como sujeito.

---

priori. Donde, com efeito, os deveríamos extrair? Se os extrairmos do A 129 objecto (sem mesmo investigar aqui como| este nos pode ser conhecido), seriam os nossos conceitos simplesmente empíricos e não seriam conceitos *a priori*. Se os tirarmos de nós próprios, aquilo que está simplesmente em nós não pode determinar a natureza de um objecto distinto das nossas representações, isto é, não pode ser um princípio, pelo qual, em vez de todas as nossas representações serem vazias, nelas deva existir uma coisa à qual convém o que temos no pensamento. Pelo contrário, se não tivermos que nos ocupar em parte alguma a não ser com fenómenos, não é somente possível, mas também necessário, que certos conceitos *a priori* precedam o conhecimento empírico dos objectos. Na verdade, como fenómenos, constituem um objecto que está simplesmente em nós, pois uma simples modificação da nossa sensibilidade não se encontra fora de nós. Ora, esta representação mesma exprime que todos estes fenómenos, portanto todos os objectos com os quais nos podemos ocupar, estão todos em mim, isto é, são determinações do meu eu idêntico; esta representação exprime, como necessária, uma unidade completa dessas determinações numa só e mesma apercepção. Porém, é nesta unidade da consciência possível que consiste, também, a forma de todo o conhecimento dos objectos (pelo qual o diverso é pensado como pertencente a um objecto). O modo, pois, como o diverso da representação sensível (intuição)

Consiste em expor os conceitos puros do entendimento (e com eles todo o conhecimento teórico *a priori*) como princípios da possibilidade da experiência; mas da experiência como a *determinação* dos fenómenos no espaço e | no tempo *em geral* B 169 — finalmente em expor essa determinação a partir do princípio da unidade sintética *originária* da apercepção, como forma do entendimento, na sua relação com o espaço e o tempo, formas originárias da sensibilidade.

*

* *

Só até aqui considerei necessária a divisão em parágrafos, pois tínhamos de tratar dos conceitos elementares. Agora, que vamos mostrar o seu uso, a exposição poderá desenvolver-se continuamente, sem necessidade de parágrafos.

---

pertence a uma consciência, precede todo o conhecimento do objecto, como forma intelectual deste e ele próprio constitui um conhecimento formal *a priori* | de todos os objectos em geral, na medida em que são A 130 pensados (categorias). A síntese desses objectos pela imaginação pura, a unidade de todas as representações em relação à apercepção originária precedem todo o conhecimento empírico. Os conceitos puros do entendimento são possíveis *a priori* e, mesmo em relação à experiência, necessários, porque o nosso conhecimento não trata com outra coisa que não sejam fenómenos, cuja possibilidade reside em nós próprios, cuja ligação e unidade (na representação de um objecto) se encontram simplesmente em nós, por conseguinte, devem preceder toda a experiência e, antes de tudo, torná-la possível quanto à forma. E a partir deste princípio, entre todos o único possível, é que foi conduzida a nossa dedução das categorias.

LIVRO SEGUNDO

ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS

A lógica geral está edificada sobre um plano que se ajusta exactamente à divisão das faculdades superiores do conhecimento. São estas o *entendimento*, a *faculdade de julgar* e a *razão*. Essa doutrina trata, pois, na sua analítica, de *conceitos*, *juízos* e *raciocínios*, em conformidade com as funções |e a ordem dessas faculdades do espírito, compreendidas sob a denominação lata de entendimento em geral. A 131

|Visto que a referida lógica, apenas formal, abstrai de todo o conteúdo do conhecimento (quer seja puro ou empírico) e apenas se ocupa da forma do pensamento (do conhecimento discursivo) em geral, pode também incluir, na sua parte analítica, o cânone para a razão, cuja forma tem a sua regra segura, que pode ser apreendida *a priori* pela simples decomposição dos actos da razão em seus momentos, sem atender à natureza particular do conhecimento que utiliza. B 170

A lógica transcendental, que se restringe a um conteúdo determinado, ao dos simples conhecimentos puros *a priori*, não pode imitá-la nessa divisão. Com efeito, dado que o *uso transcendental da razão* não é válido objectivamente, não pertence, portanto, *à lógica da verdade*, ou seja, à analítica; antes requer, como *lógica da aparência*, uma parte especial da doutrina escolástica, denominada *dialéctica transcendental*.

O entendimento e a faculdade de julgar têm, pois, na lógica transcendental o cânone do seu uso objectivamente válido, do seu uso verdadeiro portanto, e pertencem à parte analítica desta. Porém, a razão, nas suas tentativas para descobrir algo *a priori* acerca dos objectos e alargar |o conhecimento para além A 132

B 171 das fronteiras da experiência possível,| é completamente *dialéctica* e as suas afirmações ilusórias não se acomodam, de modo algum, com um cânone tal como a analítica o deve conter.

A analítica dos princípios será portanto apenas um cânone para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenómenos os conceitos do entendimento, que contêm as condições das regras *a priori*. Por este motivo, ao tratar do tema dos autênticos *princípios do entendimento*, servir-me-ei da denominação de *doutrina da faculdade de julgar*, designando assim mais rigorosamente esta tarefa.

Introdução

A FACULDADE DE JULGAR TRANSCENDENTAL EM GERAL

Se é definido o entendimento em geral como a faculdade de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*). A lógica geral não contém nem pode conter quaisquer preceitos para a faculdade de julgar. Com efeito, já que *abstrai de todo o conteúdo do conhecimento*, resta-lhe apenas a tarefa de decompor analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e raciocínios | e assim estabelecer regras formais do uso do entendimento. Se essa lógica quisesse mostrar, de uma maneira geral, como se deve subsumir nestas regras, quer dizer, discernir se algo se encontra ou não sob a sua alçada, não poderia fazê-lo sem recorrer, por sua vez, a uma regra. Esta, sendo uma regra, por isso mesmo exige uma nova instrução por parte da faculdade de julgar; assim se manifesta que o entendimento é, sem dúvida, susceptível de ser instruído e apetrechado por regras, mas que a *faculdade de julgar* é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis porque ela é o cunho específico do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir. Porque, embora a escola possa preencher um entendimento acanhado e como que nele enxertar regras provenientes de um saber alheio, é necessária ao aprendiz a capacidade de se servir delas correctamente e nenhuma regra, que se lhe possa dar para esse efeito, está livre de má aplicação, se

A 133 B 172

A 134 B 173 faltar tal dom da natureza*. Assim, um |médico, um| juiz, um estadista podem ter na cabeça excelentes regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de serem sábios professores nessas matérias e todavia errar facilmente na sua aplicação, ou porque lhes falte o juízo natural (embora lhes não falte o entendimento) e, compreendendo o geral *in abstracto*, não sejam capazes de discernir se nele se inclui um caso *in concreto* ou então também por se não prepararem suficientemente para esses juízos com exemplos e tarefas concretas. Aguçar a faculdade de julgar, tal é a grande e única utilidade dos exemplos. Pois, no tocante ao rigor e precisão dos conhecimentos do entendimento, os exemplos são, geralmente, mais prejudiciais que vantajosos, porque é raro cumprirem adequadamente a condição da regra (como *casus in terminis*) e enfraquecem, além disso, muitas vezes, o esforço do entendimento para apreender, em toda a suficiência, as regras em geral e independentemente das condições particulares da experiência, de tal modo que, por fim, nos habituamos a usá-las mais como fórmulas do que como princí-
B 174 pios. Assim, os exemplos são as|muletas da faculdade de julgar de que nunca poderá prescindir quem careça desse dom natural.

A 135 |Mas se a *lógica geral* não pode fornecer preceitos à faculdade de julgar, bem diferente é o que se passa com a *lógica transcendental*; de modo que até parece que esta tem, propriamente, a missão de corrigir e garantir a faculdade de julgar no uso do entendimento puro, mediante determinadas regras. Com efeito, para obter o alargamento do entendimento no campo dos conhecimentos puros *a priori*, ou seja, como doutrina, não parece a filosofia ser de modo algum necessária, ou antes, ser mal aplicada, pois após as tentativas feitas até agora, pouco ou nenhum terreno se ganhou ainda; mas como crítica, para impedir os

---

* A carência de faculdade de julgar é propriamente aquilo que se designa por estupidez e para semelhante enfermidade não há remédio. Uma cabeça obtusa ou limitada, à qual apenas falte o grau conveniente de entendimento e de conceitos que lhe são próprios, pode muito bem estar equipada para o estudo e alcançar mesmo a erudição. Mas, como há ainda, habitual-
B 173 mente, falha na faculdade de julgar |*(segunda Petri)*, não é raro encontrar homens muito eruditos, que habitualmente deixam ver, no curso da sua ciência, esse defeito irreparável.

passos em falso da faculdade de julgar *(lapsus judicii)* no uso do pequeno número de conceitos puros do entendimento que possuímos, é que (embora a sua utilidade seja então apenas negativa) se nos oferece a filosofia com toda a sua perspicácia e arte de examinar.

A filosofia transcendental tem, porém, a particularidade de, além da regra (ou melhor, da condição geral das regras) que é dada no conceito puro do entendimento, poder indicar, simultaneamente, *a priori*, o caso em que a regra |deve ser aplicada. B 175 A causa da superioridade que tem, neste aspecto, sobre todas as outras ciências instrutivas (com excepção da matemática), reside precisamente em tratar de conceitos que se devem referir *a priori* aos seus objectos, cuja validade objectiva, por consequência, não pode ser demonstrada *a* |*posteriori*, pois isso seria deixar A 136 completamente de lado a sua dignidade; mas tem de poder expor, simultaneamente, segundo características gerais, mas suficientes, as condições pelas quais podem ser dados objectos de acordo com esses conceitos. Caso contrário, não teriam qualquer conteúdo, seriam simples formas lógicas e não conceitos puros do entendimento.

Esta *doutrina transcendental da faculdade de julgar* deverá conter dois capítulos: o *primeiro*, que trata da condição sensível, a única que permite o uso dos conceitos do entendimento, isto é, do esquematismo do entendimento puro; o *segundo*, que trata dos juízos sintéticos que decorrem *a priori*, sob essas condições, dos conceitos puros do entendimento e que constituem o fundamento de todos os outros conhecimentos *a priori*, ou seja, dos princípios do entendimento puro.

CAPÍTULO I

A 137 B 176

DO ESQUEMATISMO DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

Em todas as subsumpções de um objecto num conceito, a representação do primeiro tem de ser *homogénea* à representação do segundo, isto é, o conceito tem de incluir aquilo que se representa no objecto a subsumir nele; é o que precisamente significa esta expressão: que um objecto esteja contido num conceito. Assim, possui homogeneidade com o conceito geométrico puro de um *círculo*, o conceito empírico de um *prato*, na medida em que o redondo, que no primeiro é pensado, se pode intuir neste último.

Ora os conceitos puros do entendimento, comparados com as intuições empíricas (até mesmo com as intuições sensíveis em geral), são completamente heterogéneos e nunca se podem encontrar em qualquer intuição. Como será pois possível a *subsumpção das intuições nos conceitos, portanto a aplicação* da categoria aos fenómenos, se ninguém poderá dizer que esta, por exemplo, a causalidade, possa também ser |intuída através dos sentidos e esteja contida no| fenómeno? Esta interrogação tão natural e importante é verdadeiramente o motivo porque se torna necessária uma doutrina transcendental da faculdade de julgar para mostrar a possibilidade de aplicar aos fenómenos em geral os *conceitos puros do entendimento*. Em todas as outras ciências, em que os conceitos, pelos quais o objecto é pensado em geral, não são tão diferentes e heterogéneos, relativamente àqueles que representam esse objecto *em concreto*, tal como é dado, é desnecessário dar uma explicação particular relativa à aplicação dos primeiros ao último.

B 177 A 138

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogéneo à categoria e, por outro, ao fenómeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível.* Tal é o *esquema transcendental.*

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, e, portanto, da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogénea à *categoria* (que constitui a sua unidade) na medida em que é
A 178 *universal* e assenta sobre|uma regra *a priori.* É, por outro lado,
A 139 |homogénea ao *fenómeno*, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenómenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsumpção* dos fenómenos na categoria.

Depois do que foi mostrado na dedução das categorias, decerto ninguém terá dúvida em decidir-se sobre a resposta a esta interrogação, a saber, se o uso destes conceitos puros do entendimento será simplesmente empírico ou também transcendental, isto é, se enquanto condições de uma experiência possível se referem *a priori* unicamente a fenómenos ou se, como condições da possibilidade das coisas em geral, podem ser alargados a objectos em si (sem qualquer restrição à nossa sensibilidade). Vimos, com efeito, que os conceitos são totalmente impossíveis, e nem podem ter qualquer significado, se não for dado um objecto ou a esses próprios conceitos ou, pelo menos, aos elementos de que são constituídos e, por conseguinte, não se podem referir a coisas em si (sem considerar se nos podem ser dadas e como); vimos, além disso, que a única maneira pela qual nos são dados objectos é uma modificação da nossa sensibilidade e vimos que, por fim, os conceitos puros *a priori* devem
B 179 ainda conter, além da função |do entendimento na categoria,
A 140 condições formais da sensibilidade| (precisamente do sentido interno), que contêm a condição geral pela qual unicamente a

categoria pode ser aplicada a qualquer objecto. Daremos o nome de *esquema* a esta condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso e o de *esquematismo* do entendimento puro ao processo pelo qual o entendimento opera com esses esquemas.

O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; mas, como a síntese da imaginação não tem por objectivo uma intuição singular, mas tão-só a unidade na determinação da sensibilidade, há que distinguir o esquema da imagem. Assim, quando disponho cinco pontos um após o outro . . . . . tenho uma imagem do número cinco. Em contrapartida, quando apenas penso um número em geral, que pode ser cinco ou cem, este pensamento é antes a representação de um método para representar um conjunto, de acordo com certo conceito, por exemplo mil, numa imagem, do que essa própria imagem, que eu, no último caso, dificilmente poderia abranger com a vista e comparar com o conceito. Ora é esta representação de um processo geral da imaginação para dar a um|conceito a sua imagem que designo pelo nome de esquema desse conceito. B 180

De facto, os nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens dos objectos, mas sobre esquemas.| Ao conceito de um triângulo em geral nenhuma imagem seria jamais adequada. Com efeito, não atingiria a universalidade do conceito pela qual este é válido para todos os triângulos, rectângulos, de ângulos oblíquos, etc., ficando sempre apenas limitada a uma parte dessa esfera. O esquema do triângulo só pode existir no pensamento e significa uma regra da síntese da imaginação com vista a figuras puras no espaço. Muito menos ainda um objecto da experiência ou a sua imagem alcançaria alguma vez o conceito empírico, pois este refere-se sempre imediatamente ao esquema da imaginação, como a uma regra da determinação da nossa intuição de acordo com um certo conceito geral. O conceito de cão significa uma regra segundo a qual a minha imaginação pode traçar de maneira geral a figura de certo animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular, que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar *in concreto*. Este esquematismo do nosso entendimento, em relação aos fenómenos e à sua A 141

mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza|e pôr a descoberto perante os nossos olhos. Só poderemos dizer que a *imagem* é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva [1], e que o *esquema* de conceitos sensíveis (como das|figuras no espaço) é um produto e, de certo modo, um monograma da imaginação pura *a priori*, pelo qual e segundo o qual são possíveis as imagens; estas, porém, têm de estar sempre ligadas aos conceitos, unicamente por intermédio do esquema que elas designam e ao qual não são em si mesmas inteiramente adequadas. Pelo contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode reduzir-se a qualquer imagem, porque é apenas a síntese pura, feita de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral, e que exprime a categoria; é um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições da sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se *a priori* num conceito conforme à unidade da apercepção.

B 181

A 142

Sem nos determos agora em árida e fastidiosa análise do que exigem em geral os esquemas transcendentais dos conceitos puros do entendimento, preferimos descrevê-los segundo a ordem das categorias e em relação com estas.

B 182

|A imagem pura de todas as quantidades *(quantorum)* para o sentido externo é o espaço, e a de todos os objectos dos sentidos em geral é o tempo. O *esquema* puro da *quantidade (quantitatis)*, porém, como conceito do entendimento, é o *número*, que é uma representação que engloba a adição sucessiva da unidade à unidade (do homogéneo). Portanto, o número não é mais do que|a unidade da síntese que eu opero entre o diverso de uma intuição homogénea em geral, pelo facto de eu produzir o próprio tempo na apreensão da intuição.

A 143

A realidade é, no conceito puro do entendimento, aquilo que corresponde a uma sensação em geral, ou seja, aquilo cujo conceito indica em si próprio um ser (no tempo); a negação é

[1] *Vaihinger propõe que se leia* reprodutiva *em vez de* produtiva.

aquilo cujo conceito representa um não-ser (no tempo). A oposição entre ambos dá-se pois na diferença do mesmo tempo, como tempo preenchido ou vazio. Como o tempo é apenas a forma da intuição, portanto dos objectos enquanto fenómenos, o que nestes corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objectos como coisas em si (a coisidade, a realidade). Ora toda a sensação possui um grau ou quantidade pela qual pode preencher mais ou menos o mesmo tempo, isto é, o sentido interno, com respeito à mesma representação de um objecto, até se reduzir a nada (=0=*negatio*). Há pois uma relação e um encadeamento, ou|antes, uma passagem da realidade para a negação, pela qual toda a realidade é susceptível de representação como quantum, e o esquema de uma realidade como quantidade de algo, na medida em que esse algo preenche o tempo, é precisamente essa contínua e uniforme produção da realidade no tempo, em que se desce, no tempo, da sensação que tem determinado grau, até ao seu desaparecimento ou se sobe, gradualmente, da negação da sensação até à sua quantidade. B 183

|O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação desse real como de um substrato da determinação empírica do tempo em geral, substrato que persiste enquanto tudo o mais muda. (Não é o tempo que se escoa, é a existência do mutável que nele se escoa. Ao tempo, pois, que é imutável e permanente, corresponde no fenómeno o imutável na existência, ou seja, a substância, e é simplesmente nela que podem ser determinadas a sucessão e a simultaneidade dos fenómenos em relação ao tempo). A 144

O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra.

O esquema da comunidade (reciprocidade), ou da causalidade recíproca das substâncias em relação aos seus acidentes, é a simultaneidade das determinações de uma com as da outra, segundo uma regra geral.

O esquema da possibilidade é o acordo da síntese de representações diversas com as condições do tempo em geral (por

exemplo, que os contrários não podem existir, simultaneamente, numa coisa, mas só sucessivamente) ou seja, a determinação da representação de uma coisa em tempo qualquer.

A 145 |O esquema da realidade é a existência num tempo determinado.

O esquema da necessidade é a existência de um objecto em todo o tempo.

Por tudo isto se vê o que contém e torna representável o esquema de cada categoria: o da quantidade, a produção (síntese) do próprio tempo na apreensão sucessiva de um objecto; o esquema da qualidade, a síntese da sensação (percepção) com a representação do tempo, ou o preenchimento do tempo; o da relação, a relação das percepções entre si em todo o tempo, (quer dizer, segundo uma regra de determinação do tempo) e, por fim, o esquema da modalidade e suas categorias, o próprio tempo como correlato da determinação de um objecto, se e como o objecto pertence ao tempo. Os esquemas não são, pois, mais que *determinações a priori do tempo*, segundo regras; e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*,| à *ordem do tempo* e, por fim, ao *conjunto do tempo* no que toca a todos os objectos possíveis. B 185

De tudo isto se depreende claramente que o esquematismo do entendimento, por intermédio da síntese transcendental da imaginação, desemboca tão-somente na unidade de todo o diverso da intuição no sentido interno, e assim, indirectamente, na unidade da apercepção como função que corresponde ao sentido interno (a uma receptividade). Os esquemas dos conceitos| puros do entendimento são, pois, as condições verdadeiras e únicas que conferem a esses conceitos uma relação a objectos, portanto uma *significação*; e as categorias, portanto, no fim de contas, são apenas susceptíveis de um uso empírico possível, servindo unicamente para submeter os fenómenos às regras gerais da síntese, mediante os princípios de uma unidade necessária *a priori* (em virtude da reunião necessária de toda a consciência numa apercepção originária) e, deste modo, torná-los próprios a formar uma ligação universal numa experiência. A 146

Todos os nossos conhecimentos, porém, residem no conjunto de toda a experiência possível, e a verdade transcendental, que precede e possibilita toda a verdade empírica, consiste na relação universal a esta experiência.

Mas salta também aos olhos que, se os esquemas da sensibilidade realizam, em primeiro lugar, as categorias, |também igualmente as restringem, isto é, as limitam a condições, que se situam fora do entendimento (isto é, na sensibilidade). Daí que o esquema seja, propriamente, só o fenómeno ou o conceito sensível de um objecto, em concordância com a categoria. (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — aeternitas, necessitas phaenomenon* [1], etc.). Ora, se afastarmos uma condição restritiva, amplificamos, ao |que parece, o conceito anteriormente restrito; assim, as categorias, consideradas na sua significação pura e independentemente de todas as condições de sensibilidade, deveriam valer para todas as coisas em geral, *tais como são*, enquanto os seus esquemas apenas as representam *como nos aparecem*; as categorias deveriam pois ter uma significação independente de todos os esquemas e muito mais extensa. De facto, os conceitos do entendimento, mesmo depois de abstraída qualquer condição sensível, conservam um significado, mas apenas lógico, o da simples unidade das representações, às quais porém não é dado nenhum objecto e, portanto, nenhuma significação que possa proporcionar um *conceito* do objecto. Assim, a substância, por exemplo, separada da determinação sensível da permanência, significaria apenas que algo pode ser pensado como sujeito (sem que seja predicado de qualquer outra coisa). Para nada me serve esta representação pois não|me indica, de modo algum, que determinações tem a coisa para valer como sujeito primeiro. Assim, as categorias sem os esquemas são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objecto algum. Esta significação advém-lhes somente da sensibilidade, que realiza o entendimento ao mesmo tempo que o restringe.

B 186

A 147

B 187

---

[1] *Seguimos Erdmann que lê* phaenomenon *em vez de* phaenomena.

CAPÍTULO II

A 148

SISTEMA DE TODOS OS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO PURO

No capítulo anterior, considerámos a faculdade de julgar transcendental apenas segundo as condições gerais que lhe dão direito a usar os conceitos puros do entendimento em juízos sintéticos. A nossa tarefa agora é descrever, em ligação sistemática, os juízos que o entendimento, submetido a esta precaução crítica, produz realmente *a priori*, para o que sem dúvida nos deverá dar natural e segura orientação a nossa tábua das categorias. Com efeito, é precisamente a referência das categorias à experiência possível que deve constituir todo o conhecimento puro *a priori* do entendimento, e é a relação das categorias à sensibilidade em geral que terá, por isso mesmo, de|expor integral e sistematicamente todos os princípios transcendentais do uso do entendimento. B 188

Os princípios *a priori* têm este nome, não só porque contêm em si os fundamentos de outros juízos, mas também porque não assentam em conhecimentos mais elevados e de maior generalidade. Contudo, esta propriedade nem sempre os isenta de uma prova.|Porque, embora esta prova não possa levar-se mais longe objectivamente e, antes pelo contrário, seja o fundamento de todo o conhecimento do seu objecto, isso não impede que seja possível, e até mesmo necessário, obter uma prova a partir das fontes subjectivas da possibilidade de um conhecimento do objecto em geral; quando não, o princípio poderia incorrer na grave suspeita de ser apenas uma asserção subreptícia. A 149

Em segundo lugar, cingir-nos-emos apenas àqueles princípios que se referem às categorias. Os princípios da estética transcendental segundo os quais o espaço e o tempo são condi-

ções da possibilidade de todas as coisas como fenómenos, assim como também a restrição, segundo a qual estes princípios não podem referir-se a coisas em si, não pertencem ao campo demarcado para a nossa pesquisa. Os princípios matemáticos também não fazem parte deste sistema, porque derivam apenas B 189 da intuição, não do|conceito puro do entendimento; porém, a sua possibilidade terá aqui necessariamente um lugar reservado, porque são também juízos sintéticos *a priori*; não, todavia, para demonstrar a sua exactidão e certeza apodíctica, do que não carecem, mas para se poder compreender e deduzir a possibilidade de tais conhecimentos evidentes *a priori*.

Teremos também de nos referir ao princípio dos juízos A 150 analíticos e, aliás, em|oposição ao dos juízos sintéticos, que são aqueles de que propriamente nos ocupamos, porque esta mesma posição liberta a teoria destes últimos de qualquer má interpretação e apresenta-os claramente aos nossos olhos na sua natureza peculiar.

Primeira Secção

DO PRINCÍPIO SUPREMO DE TODOS OS JUÍZOS ANALÍTICOS

Qualquer que seja o conteúdo do nosso conhecimento e seja como for que se relacione com o objecto, a condição universal, embora apenas negativa, de todos os nossos juízos em geral, é que se não contradigam a si mesmos; caso contrário, tais juízos (mesmo sem não se considerar o objecto) não são B 190 nada. Muito embora, porém,|não haja contradição no nosso juízo, pode, não obstante, ligar conceitos de uma maneira que o objecto não comporta, ou então sem que nos seja dado *a priori* ou *a posteriori* um fundamento que justifique esse juízo; e assim, um juízo, apesar de livre de qualquer contradição interna, pode ser falso ou infundado.

A 151 |Ora a proposição: A coisa alguma convém um predicado que a contradiga, denomina-se princípio de contradição e é um critério universal, embora apenas negativo, de toda a verdade; mas pertence unicamente à lógica, porque vale só para conhecimentos considerados simplesmente como conhecimentos em

geral, independentemente do seu conteúdo, e afirma que a contradição os destrói totalmente.

Contudo, este critério pode também servir para um uso positivo, isto é, não só para banir a falsidade e o erro (na medida em que assentam na contradição), mas ainda para reconhecer a verdade. Porque, se o *juízo* é *analítico*, quer seja negativo ou afirmativo, a sua verdade deverá sempre poder ser suficientemente reconhecida pelo princípio de contradição. Com efeito, o contrário do que se encontra já como conceito e que é pensado no conhecimento do objecto, é sempre negado com razão, enquanto o próprio conceito terá de ser necessariamente afirmado,| porquanto o seu contrário estaria em contradição com o objecto. B 191

Temos portanto que admitir que o *princípio de contradição* é o *princípio universal* e plenamente suficiente de *todo o conhecimento analítico*; mas a sua autoridade e utilidade não vão mais longe como critério suficiente de verdade. Efectivamente, este princípio é uma *conditio*|*sine qua non*, porque nenhum conhecimento pode contrariá-lo, sem se aniquilar a si mesmo, mas não é um fundamento determinante da verdade do nosso conhecimento. Ora, como estamos propriamente tratando apenas da parte sintética do nosso conhecimento, cuidaremos sempre de nunca proceder contra este princípio inviolável, mas jamais poderemos esperar dele qualquer esclarecimento, quanto à verdade desta espécie de conhecimento. A 152

Há porém uma fórmula deste princípio famoso, embora destituído de qualquer conteúdo e apenas formal, que contém uma síntese que se misturou com ele, por descuido e sem necessidade alguma. Diz assim: é impossível que alguma coisa seja e não seja *ao mesmo tempo*. Além da certeza apodíctica (mediante a palavra *impossível*) lhe ter sido superfluamente acrescentada, pois deve entender-se por si mesma a partir do princípio, este é afectado pela condição do tempo e diz de certa maneira: uma| coisa = A que é algo = B não pode ser, ao mesmo tempo, não B; mas pode ser perfeitamente uma e outra (tanto B como não B) sucessivamente. Por exemplo, uma pessoa jovem não pode ser ao mesmo tempo velha; mas, a mesma pessoa pode perfeitamente ser jovem num tempo e não jovem noutro, ou seja, B 192

velha. Ora o princípio de contradição, enquanto simples princípio lógico, não deve restringir as suas asserções a relações de
A 153 tempo; tal fórmula, portanto,|é inteiramente contrária à intenção do princípio. O equívoco provém apenas de se separar primeiro o predicado de uma coisa do conceito dessa coisa, para depois ligar o seu contrário com esse predicado o que nunca suscita contradição com o sujeito, mas unicamente com o predicado que lhe foi ligado sinteticamente e aliás só quando o primeiro e o segundo predicado foram postos simultaneamente. Se eu digo: Um homem ignorante não é instruído, tenho de acrescentar a condição *ao mesmo tempo*; porque aquele que em certa época é ignorante, bem pode noutra já ser instruído. Se porém digo: Nenhum homem ignorante é instruído, a proposição é analítica, porque a característica (da falta de instrução) está agora integrada no conceito do sujeito e assim a proposição negativa depreende-se imediatamente do princípio de contradição, sem ser necessário acrescentar a condição *simultaneamente*.
B 193 Foi também por este motivo que acima alterei a sua fórmula| de maneira a fazer-lhe exprimir claramente assim a natureza de uma proposição analítica.

A 154

Segunda Secção

DO PRINCÍPIO SUPREMO DE TODOS OS JUÍZOS SINTÉTICOS

A explicação da possibilidade de juízos sintéticos é uma tarefa de que a lógica geral não tem de se ocupar nem sequer tem mesmo necessidade de conhecer o nome. É, porém, o mais importante de todos os assuntos de uma lógica transcendental, e até o único, quando se trata da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, bem como das suas condições e da extensão da sua validade. Com efeito, só depois de completada esta tarefa, poderá a lógica transcendental, perfeita e satisfatoriamente, realizar o seu objectivo que é o de determinar a extensão e os limites do entendimento puro.

No juízo analítico atenho-me ao conceito dado para estabelecer qualquer coisa a seu respeito. Se o juízo for afirmativo, só acrescento a este conceito o que nele já está pensado; se for

negativo, excluo apenas do conceito o seu contrário. Nos juízos sintéticos, porém, tenho de sair do conceito dado para considerar, em relação com ele, algo completamente diferente do que nele já estava pensado; |relação que nunca é, por conseguinte, nem uma relação de identidade, nem de contradição, e pela qual, portanto, não se pode conhecer, no juízo em si mesmo,| nem a verdade nem o erro. B 194 A 155

Admitamos, pois, que se tem de partir de um conceito dado para o comparar sinteticamente com um outro; é então necessário um terceiro termo, no qual somente se pode produzir a síntese dos dois conceitos. Qual é, pois, este terceiro termo, senão o medium de todos os juízos sintéticos? Só pode ser um conjunto em que todas as nossas representações estejam contidas, ou seja, o sentido interno, e a sua forma *a priori*, o tempo. A síntese das representações assenta sobre a imaginação; porém, a unidade sintética das mesmas (requerida para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção. É, pois, aí, que se deverá procurar a possibilidade de juízos sintéticos e como os três termos contêm as fontes de representações *a priori*, também neles se deverá procurar a possibilidade de juízos sintéticos puros; estes juízos serão mesmo necessários, em virtude desses princípios, para alcançar um conhecimento dos objectos que assente apenas na síntese das representações.

Para que um conhecimento possua realidade objectiva, isto é, se refira a um objecto e nele encontre sentido e significado, deverá o objecto poder, de qualquer maneira, ser dado. Sem isto os conceitos são vazios e, se é certo que por seu intermédio| se pensou, nada realmente se conheceu mediante este pensamento, apenas se jogou com representações. Dar um objecto, |se isto, por sua vez, não deve ser entendido apenas de maneira imediata, mas também ser apresentado imediatamente na intuição, não é mais do que referir a sua representação à experiência (real ou possível). Os próprios espaço e tempo, por mais puros que sejam estes conceitos de todo o elemento empírico e por maior que seja a certeza de que são totalmente representados *a priori* no espírito, seriam destituídos de validade objectiva, privados de sentido e de significado se não fosse mostrado o seu uso necessário para objectos da experiência; a sua representação B 195 A 156

é um simples esquema, que se refere sempre à imaginação reprodutora, a qual suscita os objectos da experiência, sem os quais esses conceitos não teriam qualquer significado; o mesmo acontece com todos os conceitos, sem distinção.

A *possibilidade da experiência* é, pois, o que confere realidade objectiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*. Ora a experiência assenta sobre a unidade sintética dos fenómenos, isto é, sobre uma síntese por conceitos do objecto dos fenómenos em geral, sem a qual nem sequer é conhecimento, apenas uma rapsódia de percepções que nunca caberiam todas num contexto, segundo as regras de uma consciência (possível) universalmente ligada, nem se incluiriam, por conseguinte, na unidade B 196 transcendental e necessária da apercepção. |A experiência tem, pois, como fundamento, princípios da sua forma *a priori*, ou seja, A 157 regras gerais |da unidade da síntese dos fenómenos; a realidade objectiva dessas regras, como condições necessárias, pode sempre ser mostrada na experiência e mesmo na possibilidade desta. Sem esta referência, porém, proposições sintéticas *a priori* são totalmente impossíveis, por não possuírem um terceiro termo, ou seja, nenhum objecto, pelo qual a unidade sintética dos seus conceitos pudesse mostrar a sua realidade objectiva.

Embora possamos conhecer *a priori*, nos juízos sintéticos, tantas coisas acerca do espaço em geral ou das figuras que nele recorta a imaginação produtiva, de tal sorte que, para isso, nem realmente precisamos de qualquer experiência, esse conhecimento não seria absolutamente nada, seria ocuparmo-nos de simples quimera, se não tivéssemos de considerar o espaço como condição dos fenómenos que constituem a experiência externa; assim, esses juízos sintéticos puros referem-se, embora mediatamente, a uma experiência possível, ou antes, à possibilidade mesma dessa experiência e sobre ela assentam a validade objectiva da sua síntese.

Como pois a experiência, enquanto síntese empírica, é, na sua possibilidade, a única espécie de conhecimento que confere realidade a toda a outra síntese, esta última, como conheci- B 197 mento *a priori*, também só tem verdade (concordância |com o A 158 objecto pelo facto de nada mais conter senão o necessário |à unidade sintética da experiência em geral.

O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é pois este: todo o objecto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível.

Deste modo são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, quando referimos as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral e dizemos: as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objectos da experiência* e têm, por isso, validade objectiva num juízo sintético *a priori*.

Terceira Secção

REPRESENTAÇÃO SISTEMÁTICA DE TODOS OS PRINCÍPIOS SINTÉTICOS DO ENTENDIMENTO PURO

Se, de uma maneira geral, há princípios algures, deve-se unicamente ao entendimento puro, que não é apenas a faculdade das regras |em relação ao que acontece, mas também a própria fonte dos|princípios, segundo a qual tudo (quanto possa apresentar-se-nos como objecto) se encontra necessariamente submetido a regras, porque sem elas nunca os fenómenos comportariam o conhecimento de um objecto que lhes correspondesse. Mesmo as leis da natureza, quando consideradas leis fundamentais do uso empírico do entendimento, implicam um carácter de necessidade, portanto, pelo menos, fazem presumir uma determinação extraída de princípios que são válidos *a priori*, e anteriormente a toda a experiência. Mas todas as leis da natureza se encontram, sem distinção, submetidas a princípios superiores do entendimento, pois elas não fazem senão aplicá-los a casos particulares do fenómeno. Só estes princípios dão, pois, o conceito, que contém a condição e como que o expoente de uma regra em geral, enquanto a experiência dá o caso que se encontra submetido à regra.

A 159
B 198

Não há verdadeiramente o perigo de se tomarem princípios meramente empíricos por princípios do entendimento puro ou reciprocamente; porque a necessidade segundo conceitos, que caracteriza os princípios do entendimento puro e cuja falta facilmente se verifica em toda a proposição empírica, por mais universal que seja o seu valor, pode facilmente evitar esta confusão. Há, porém, princípios puros *a priori*, que nem por isso gostaria de atribuir propriamente ao entendimento puro, por-
B 199 que não provêm de conceitos puros,|apenas de intuições puras
A 160 (embora por intermédio do entendimento);|ora, o entendimento é a faculdade dos conceitos. A matemática possui destes princípios, mas a aplicação destes à experiência e, portanto, a sua validade objectiva e até mesmo a possibilidade de tal conhecimento sintético *a priori* (a dedução desses princípios) assenta sempre sobre o entendimento puro.

Eis porque não incluirei entre os meus princípios os da matemática, mas aqueles sobre os quais se funda a sua possibilidade e validade objectiva *a priori* e que, portanto, devem considerar-se como princípios destes princípios e partem dos *conceitos* para a intuição e não da *intuição* para os conceitos.

Na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, o uso da sua síntese é *matemático* ou *dinâmico*, pois se dirige, em parte, simplesmente à *intuição*, em parte, à *existência* de um fenómeno em geral. Ora, as condições *a priori* da intuição são absolutamente necessárias em relação a uma experiência possível, enquanto as da existência dos objectos de uma intuição empírica possível são em si apenas contingentes. Daí que os princípios do uso matemático tenham um alcance incondicionalmente necessário, isto é, apodíctico, enquanto os do uso dinâmico implicarão, sem dúvida, também o carácter de necessidade *a priori*, mas só sob a condição do pensamento empírico
B 200 numa experiência, portanto só mediata e|indirectamente, não contendo, por conseguinte, aquela evidência imediata (sem contudo nada perderem da sua certeza, universalmente referida à
B 161 experiência)|que é própria daqueles. Mas isto melhor poderá avaliar-se no final deste sistema de princípios.

A tábua das categorias dá-nos uma indicação muito natural sobre a tábua dos princípios, pois estes não são mais que

regras para o uso objectivo daquelas. Todos os princípios do entendimento puro são, em vista disso:

1.

Axiomas
da
intuição

2.

Antecipações
da
percepção

3.

Analogias
da
experiência

4.

Postulados
do
pensamento empírico
em geral

Escolhi cuidadosamente estas denominações, para que não passassem despercebidas as diferenças relativas à evidência e à aplicação destes princípios. Mas em breve se mostrará, com respeito tanto| à evidência como à determinação dos fenómenos *a priori*, segundo as categorias da *quantidade* e da *qualidade* (quando se atenta simplesmente na forma desta última), que os seus| princípios se distinguem consideravelmente dos das duas restantes; na medida em que aos primeiros compete uma certeza intuitiva e aos outros uma certeza apenas discursiva, embora em ambos os casos haja certeza completa. Por este motivo dou aos primeiros o nome de princípios *matemáticos* e aos segundos o de princípios *dinâmicos* *. Dever-se-á, porém, observar, que não

B 201

A 162

---

* Toda a *ligação (conjunctio)* é uma *composição (compositio)* ou uma *conexão (nexus)*. A primeira é uma síntese de elementos diversos que *não* pertencem *necessariamente uns aos outros*, como, por exemplo, os dois triângulos em que se decompõe um quadrado cortado pela diagonal e que, por si mesmos, não pertencem necessariamente um ao outro; o mesmo acontece com a síntese do *homogéneo* em tudo o que possa ser examinado matematicamente (síntese esta que, por sua vez, se pode dividir em síntese de *agregação* e em síntese de *coalização*, conforme se reporta a grandezas extensivas ou a grandezas intensivas. A segunda ligação *(nexus)* é a síntese de elementos diversos que pertencem *necessariamente uns aos outros*, como por exemplo, o acidente em relação a

B 202 tenho aqui|em vista nem os princípios da matemática num caso, nem os da dinâmica geral (física) no outro, mas somente os princípios do entendimento puro em relação com o sentido interno (sem distinção das representações aí dadas), mediante os quais os primeiros recebem todos a sua possibilidade. Denomino-os assim, considerando mais a sua aplicação que o seu conteúdo, e passo, pois, a examiná-los pela mesma ordem em que se apresentam na tábua.

1

AXIOMAS DA INTUIÇÃO[1]

O seu princípio é: *Todas as intuições são grandezas extensivas.*

[*Prova*

Todos os fenómenos contêm, quanto à forma, uma intuição no espaço e no tempo, que é o fundamento *a priori* de todos eles. Não podem pois ser apreendidos, isto é admitidos na consciência empírica, de outra forma que não seja a da síntese do diverso, pela qual são produzidas as representações de um espaço ou de um tempo determinados, ou seja, pela composição B 203 do homogéneo e a consciência da unidade| sintética desse diverso (homogéneo). Ora, a consciência do diverso homogéneo na intuição em geral, na medida em que só assim é possível a representação de um objecto, é o conceito de uma grandeza (de um quantum). Portanto, a própria percepção de um objecto como fenómeno só é possível mediante essa mesma unidade sintética do diverso da intuição sensível dada, pela qual é pensada a unidade da composição do diverso homogéneo no conceito de uma *grandeza*; isto é, os fenómenos são todos eles grandezas e

---

qualquer substância, ou o efeito em relação à causa e que, por conseguinte, embora *heterogéneos*, são representados como ligados *a priori*. Designo esta ligação por ligação dinâmica, pela razão de não ser arbitrária, pois diz respeito à B 202 ligação da *existência* de elementos diversos|(pode-se dividir, por sua vez, em ligação *física* dos fenómenos entre si e em ligação *metafísica*, na faculdade de conhecer *a priori*. *(Esta nota aparece apenas em B.)*

[1] *A:* Dos axiomas da intuição.

Princípio do entendimento puro: Todos os fenómenos, do ponto de vista da sua intuição, são grandezas extensivas.

grandezas extensivas, porque, enquanto intuições no espaço ou no tempo, têm de ser representados pela mesma síntese que determina o espaço e o tempo em geral.]

Chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, necessariamente, a precede). Não posso ter a representação de uma linha, por pequena que seja, se não a traçar em pensamento, ou seja, sem produzir as suas| partes, sucessivamente, a (A 163) partir de um ponto e desse modo retraçar esta intuição. O mesmo se passa com qualquer parte do tempo, por mínima que seja. Nela penso apenas a progressão sucessiva de um instante para outro, o que origina, por fim, somadas todas as partes do tempo, determinada quantidade de tempo. Como a simples intuição, em todos os fenómenos, é o espaço ou o tempo,| (B 204) todo o fenómeno, como intuição, é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte para parte). Todos os fenómenos são, por conseguinte, já intuídos como agregados (conjunto de partes previamente dadas), o que não é o caso em todas as espécies de grandezas, mas apenas naquelas que por nós são representadas e apreendidas, enquanto tais, como *extensivas*.

Sobre esta síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção das figuras se funda a matemática da extensão (geometria), com seus axiomas, que exprimem as condições da intuição sensível *a priori*, únicas que permitem que se estabeleça, subordinado a elas, o esquema de um conceito puro do fenómeno externo, como este, por exemplo: entre dois pontos só é possível uma linha recta; ou este: duas linhas rectas não circunscrevem um espaço, etc. Trata-se de axiomas que verdadeiramente se referem apenas a grandezas *(quanta)* como tais.

Porém, no que se refere à quantidade *(quantitas)*, ou seja, à resposta à pergunta acerca de quanto uma coisa é grande, não há, na verdade,| a esse respeito, axiomas propriamente ditos, (A 164) embora muitas dessas proposições sejam sintéticas e imediatamente certas *(indemonstrabilia)*. Que quantidades iguais somadas a quantidades iguais, ou delas subtraídas, dêem quantidades iguais, são proposições analíticas, porque tenho consciência imediata da identidade|da produção de uma grandeza e da outra; os axio- (B 205)

mas, porém, devem ser proposições sintéticas *a priori*. Em contrapartida, as proposições evidentes da relação entre números, embora sintéticas, não são gerais como as da geometria e, por isso mesmo, não se podem denominar axiomas, antes fórmulas numéricas. $7+5=12$ não é uma proposição analítica. Pois nem na representação do 7, nem na do 5, nem na reunião de ambos, penso o número 12 (não se põe aqui em questão que o deva pensar na *adição de ambos*; pois, na proposição analítica, apenas se pergunta se penso realmente o predicado na representação do sujeito). Muito embora sintética, é simplesmente uma proposição individual. Na medida em que aqui se tem em vista somente a síntese do homogéneo (das unidades), esta síntese só pode aqui dar-se de uma única maneira, embora o *uso* destes números seja depois geral. Quando digo que, com três linhas, das quais duas, tomadas juntamente, são maiores do que a terceira, pode construir-se um triângulo, tenho aqui apenas a simples função da imaginação produtiva, que pode traçar | linhas maiores ou menores ou fazê-las encontrar-se segundo os ângulos que lhe aprouver. Pelo contrário, o número 7 só de uma maneira é possível, bem como o número 12, produzido na síntese do primeiro com o número 5. Tais proposições não se deverão pois denominar | axiomas (nesse caso haveria uma infinidade deles!) mas fórmulas numéricas.

A 165

B 206

Este princípio transcendental da matemática dos fenómenos alarga, consideravelmente, o nosso conhecimento *a priori*. Com efeito, só ele permite a aplicação da matemática pura, com toda a sua exactidão, aos objectos da experiência, o que, sem este princípio, não seria assim tão evidente e até já deu origem a muitas contradições. Os fenómenos não são coisas em si. A intuição empírica só é possível mediante a intuição pura (do espaço e do tempo); o que a geometria diz de uma deverá irrefutavelmente valer para a outra e têm de acabar subterfúgios, tais como o de os objectos dos sentidos não serem conformes com as regras da construção no espaço (por exemplo, com a divisibilidade infinita das linhas ou ângulos). Porque assim se negaria a validade objectiva do espaço e, com ela, ao mesmo tempo, a de toda a matemática, deixando de saber-se porquê e até que ponto poderia aplicar-se aos fenómenos. A síntese dos

espaços e dos tempos, considerada forma essencial de toda a intuição, é o que torna possível, simultaneamente, a apreensão do fenómeno, portanto toda a experiência externa e, assim, todo o conhecimento dos objectos dessa experiência; e o que a matemática, no seu uso puro, demonstra em relação a essa síntese, é o que necessariamente é válido para esta. Todas as objecções em contrário são meras chicanas de uma razão mal esclarecida, que erroneamente pensa libertar os objectos dos sentidos das condições formais da nossa sensibilidade e que os representa, apesar de simples fenómenos, como objectos em si, dados ao entendimento; nesse caso, porém, nada poderia conhecer-se acerca deles, sinteticamente *a priori*, nem, consequentemente, por meio dos conceitos puros do espaço; e a própria ciência que os determina, a geometria, não seria possível. A 166 B 207

2

ANTECIPAÇÕES[1] DA PERCEPÇÃO

O princípio destas é: *Em todos os fenómenos o real, que é o objecto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau.* [2]

[*Prova*

A percepção é a consciência empírica, ou seja, uma consciência em que há, simultaneamente, sensação. Os fenómenos, como objectos da percepção, não são intuições puras (simplesmente formais), como o espaço e o tempo (pois estes não podem ser percebidos em si). Contêm, pois, além da intuição, ainda a matéria para qualquer objecto em geral (mediante o qual é representado algo existente no espaço ou no tempo), isto é, o real da sensação, considerado como representação apenas subjectiva, de que só se pode ter consciência se o sujeito for afectado, e que se reporta a um objecto em geral, em si. Ora, da consciência empírica à consciência pura é possível uma passagem gradual, em que desaparece totalmente o real da primeira, permanecendo apenas a consciência formal (*a priori*) do B 208

[1] *A*: As antecipações.

[2] *A*: O *princípio* que antecipa todas as percepções como tais exprime-se assim: Em todos os fenómenos, a sensação e o *real* que lhe corresponde no objecto (*realitas phaenomenon*) têm uma *grandeza intensiva*, isto é, um grau.

diverso no espaço e no tempo; ou seja, também é possível uma síntese da produção da quantidade de uma sensação a partir do seu início, a intuição pura = 0, até à grandeza que se lhe queira dar. Como a sensação não é, em si mesma, uma representação objectiva e nela se não encontra nem a intuição do espaço, nem a do tempo, não lhe competirá uma grandeza extensiva, mas terá, contudo, uma *grandeza* (mediante a sua apreensão em que a consciência empírica pode crescer em determinado tempo, desde o nada = 0 até à sua medida dada); terá, pois, uma *grandeza intensiva*, em correspondência com a qual se deverá atribuir a todos os objectos da percepção, na medida em que esta contém sensação, uma *grandeza intensiva* ou seja um grau de influência sobre os sentidos.]

Pode chamar-se antecipação a todo o conhecimento, pelo qual posso conhecer e determinar *a priori* o que pertence ao conhecimento empírico e é, sem dúvida, com esta significação, que Epicuro usava |a palavra πρόληψις. Como, porém, em todos os fenómenos há algo que nunca é conhecido *a priori* e que,| por conseguinte, constitui a diferença própria entre o conhecimento empírico e o conhecimento *a priori*, ou seja, a sensação (como matéria da percepção), segue-se que a sensação é, propriamente, o que na verdade nunca pode ser antecipado. Em contrapartida, poderíamos chamar antecipação dos fenómenos às determinações puras no espaço e no tempo, tanto no que respeita à figura como à grandeza, porque representam *a priori* tudo o que pode sempre ser dado *a posteriori* na experiência. Porém, se por suposto se encontrasse ainda algo susceptível de conhecer-se *a priori* em toda a sensação, como sensação em geral (sem que seja dada uma sensação particular), mereceria ser chamado antecipação, num sentido excepcional, pois parece estranho antecipar à experiência aquilo que precisamente se refere à matéria e que só dela se pode extrair. E é o que aqui se passa realmente.

A 167 B 209

A apreensão, mediante a simples sensação, preenche apenas um instante (desde que eu não considere, é claro, a sucessão de várias sensações). Como algo no fenómeno, cuja apreensão não é uma síntese sucessiva, que procede das partes para a representação total, a sensação não tem pois grandeza exten-

siva; a ausência de sensação no mesmo instante representaria| A 168
este como vazio, portanto = 0. Ora, o que na intuição empírica corresponde à sensação é a realidade *(realitas phaenomenon)*; e o que corresponde à sua ausência é a negação = 0. Mas, toda| a B 210
sensação é susceptível de decréscimo, de modo que pode diminuir e gradualmente desvanecer-se. Assim, pois, entre a realidade no fenómeno e a negação há uma cadeia contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, separadas por um intervalo sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero ou a negação total. Isto é, o real no fenómeno tem sempre uma grandeza, que todavia não se encontra na apreensão, porque esta última se efectua mediante a simples sensação, num instante, e não por síntese sucessiva de muitas sensações, não partindo, portanto, das partes para o todo; tem pois uma grandeza, mas não extensiva.

Dou o nome de *grandeza intensiva* àquela que só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0. Toda a realidade no fenómeno tem portanto grandeza intensiva, isto é, um grau. Se considerarmos esta realidade como causa (quer seja da sensação ou de outras realidades no fenómeno, por exemplo, de uma mudança) então, ao grau da realidade, como causa, chama-se um momento, o momento do| peso, por exemplo, A 169
porque o grau designa apenas a grandeza cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea. Digo isto de passagem, pois não trato ainda por ora da causalidade.

|Assim, pois, toda a sensação e, por conseguinte, toda a B 211
realidade no fenómeno, por pequena que seja, tem um grau, isto é, uma grandeza intensiva, que pode sempre ser diminuída; e, entre a realidade e a negação, há um encadeamento contínuo de realidades possíveis e de percepções possíveis cada vez menos intensas. Todas as cores, a vermelha por exemplo, têm um grau que, por pequeno que seja, nunca é o mínimo; e o mesmo acontece sempre e por toda a parte com o calor, o momento do peso, etc.

A propriedade das grandezas, segundo a qual nenhuma das suas partes é a mínima possível, (nenhuma parte é simples) denomina-se continuidade. O espaço e o tempo são *quanta continua*,

porque nenhuma das suas partes pode ser dada sem ser encerrada entre limites (pontos e instantes) e, por conseguinte, só de modo que essa parte seja, por sua vez, um espaço ou um tempo. O espaço é pois constituído por espaços, o tempo por tempos. Pontos e instantes são apenas limites, simples lugares da limitação do espaço e do tempo; os lugares, porém, pressupõem sempre as intuições que devem limitar ou determinar, e não é com simples lugares, considerados como partes integrantes, que poderiam mesmo ser dados anteriormente ao espaço e ao A 170 tempo,| que se pode formar espaço e tempo. A tais grandezas poder-se-ia também chamar *fluentes*, porque a síntese (da imaginação produtiva) na sua produção, é uma progressão no tempo, B 212 cuja continuidade se costuma particularmente designar | pela expressão do fluir (escoar-se).

Todos os fenómenos em geral são, portanto, grandezas contínuas, tanto extensivas, quanto à sua intuição, como intensivas quanto à simples percepção (sensação e portanto realidade). Quando é interrompida a síntese do diverso do fenómeno, esse diverso é um agregado de muitos fenómenos (e não propriamente um fenómeno como quantum) que não é produzido pela simples progressão da síntese produtiva de um certo modo, mas pela repetição de uma síntese sempre interrompida. Quando digo que 13 talers são um quantum de dinheiro, designo-o correctamente na medida em que por isso entendo o conteúdo de um marco de prata fina; este é sem dúvida uma grandeza contínua, na qual nenhuma parte é a mínima possível; qualquer uma poderia constituir uma moeda, que sempre conteria matéria para outras mais pequenas. Quando, porém, sob essa designação entendo 13 talers redondos, como outras tantas moedas (seja qual for o seu teor em prata), denomino-o incorrectamente um *quantum* de talers; devo antes chamar-lhe um A 171 agregado,|ou seja, um número de moedas. Mas, como a unidade deve estar na base de todo o número, o fenómeno, enquanto unidade, é um *quantum* e, como tal, sempre um contínuo.

Se pois todos os fenómenos, considerados tanto extensiva B 213 como intensivamente, são grandezas contínuas,| a proposição, segundo a qual toda a mudança (passagem de uma coisa de um estado para outro) é também contínua, poderia aqui ser

demonstrada facilmente e com evidência matemática, se a causalidade de uma mudança em geral não se situasse totalmente fora das fronteiras de uma filosofia transcendental e não supusesse princípios empíricos. Porque o entendimento não nos dá *a priori* nenhum esclarecimento quanto à possibilidade de haver uma causa, que modifique o estado das coisas, isto é, o determine num sentido contrário a um certo estado dado; não só porque não vê essa possibilidade (pois falta-nos essa visão na maior parte dos conhecimentos *a priori*), mas sobretudo porque a mutabilidade atinge apenas certas determinações dos fenómenos, que só a experiência nos pode ensinar, enquanto a causa deve ser procurada no imutável. Como aqui nada temos à mão que nos possa servir, a não ser os conceitos puros fundamentais de toda a experiência possível, nos quais absolutamente nada de empírico deve haver, não podemos, sem arruinar a unidade do sistema, antecipar nada à física geral, |que se ergue sobre determinadas experiências fundamentais. A 172

Do mesmo modo, não escasseiam provas da grande influência que este nosso princípio possui para antecipar as percepções e até compensar a sua falta, na medida em que fecha a porta a todas as falsas conclusões que daí pudessem extrair.

|Se toda a realidade na percepção tem um grau, entre este grau e a sua negação ocorre uma série infinita de graus sempre menores, e se, não obstante, todo o sentido tem de possuir um grau determinado de receptividade das sensações, nenhuma percepção e, portanto, nenhuma experiência é possível, que demonstre, seja mediata ou imediatamente (qualquer que seja a volta que se der ao raciocínio) uma falta completa de todo o real no fenómeno; isto é, não se pode nunca extrair da experiência a prova de um espaço vazio ou de um tempo vazio. Com efeito, a ausência absoluta de real na intuição sensível, em primeiro lugar, não pode ser percebida; em segundo lugar, não pode ser derivada de nenhum fenómeno particular, nem da diferença de grau da sua realidade, nem também se pode admitir como explicação desse fenómeno. Pois, embora toda a intuição de um determinado espaço ou tempo seja inteiramente real, isto é, nenhuma sua parte seja vazia, tem no entanto de haver uma infinita diversidade de graus, que preencham o espaço e o B 214

tempo, porque toda a realidade tem o seu grau que, sem mudar
A 173 a grandeza extensiva|do fenómeno, pode diminuir até ao nada (ao vazio) por uma infinidade de graus, podendo a grandeza intensiva ser maior ou menor nos diversos fenómenos, embora a grandeza extensiva da intuição permaneça a mesma.

B 215 |Vamos dar um exemplo. Quase todos os físicos, ao verificarem uma grande diferença na quantidade da matéria de diversa espécie com o mesmo volume (seja pelo momento da gravidade ou do peso, seja pelo momento da resistência oposto a outras matérias em movimento), concluem daí, unanimemente, que esse volume (a grandeza extensiva do fenómeno) deverá conter vazio em todas as matérias, embora em diferente medida. Mas a quem poderia alguma vez ocorrer, que estes físicos, na sua maioria matemáticos ou mecânicos, fundavam tal conclusão sobre um mero pressuposto metafísico, que, ao que pretendem, tanto querem evitar, na medida em que admitem que *o real* no espaço (não lhe darei o nome de impenetrabilidade ou de peso, porque são conceitos empíricos) *é de uma única espécie por toda a parte* e só pode distinguir-se pela grandeza extensiva, ou seja, pelo número? A este pressuposto, para o qual não podiam ter qualquer fundamento na experiência e que é,
A 174 portanto, unicamente metafísico, oponho eu uma prova|transcendental, que não sendo, aliás, para explicar a diferença no preenchimento dos espaços, anula todavia a pretensa necessidade de supor que só se pode explicar tal diferença mediante a admissão de espaços vazios, e tem, pelo menos, o mérito de dar liberdade ao entendimento para conceber de outro modo esta
B 216 diferença,|se a explicação física precisasse, para esse efeito, de qualquer hipótese. Porque assim vemos que, embora espaços iguais possam estar completamente preenchidos com matérias diversas, de tal modo que em nenhum haja um ponto onde se não encontre a presença da matéria, todo o real de uma mesma qualidade tem o seu grau (de resistência ou de peso) que, sem decréscimo da grandeza extensiva ou do número, pode diminuir infinitamente, antes de desaparecer no vazio e desvanecer-se. Assim, uma dilatação, que preencha um espaço, o calor por exemplo, e do mesmo modo, qualquer outra realidade (no fenómeno), pode diminuir, gradualmente até ao infinito, sem

deixar vazia a mínima parte desse espaço e, contudo, preenchê-lo com estes graus mais reduzidos, tão bem como outro fenómeno com graus maiores. Não é meu propósito sustentar que seja realmente esta a razão da diversidade das matérias, quanto ao seu peso específico, mas tão-somente mostrar, a partir de um princípio do entendimento puro,|que a natureza das nossas percepções permite um tal modo de explicação, e que é falso admitir que o real do fenómeno seja idêntico, quanto ao grau, e só diferente quanto à agregação e à grandeza extensiva e que mesmo isso se afirme *a priori* através de um princípio do entendimento. A 175

|Esta antecipação da percepção, para um estudioso habituado à reflexão transcendental e, por conseguinte, cauteloso, tem sempre algo de chocante, suscitando assim certa dúvida em admitir que o entendimento possa antecipar uma proposição sintética, como a do grau de todo o real nos fenómenos e, por conseguinte, a da possibilidade da diferença interna da própria sensação, quando se faz abstracção da sua qualidade empírica; averiguar como pode o entendimento fazer afirmações sintéticas *a priori* sobre os fenómenos e como as pode até antecipar no que é própria e simplesmente empírico, ou seja, no que se refere à sensação, é problema que bem merece ser resolvido. B 217

A *qualidade* da sensação é sempre meramente empírica e não pode, de modo algum, ser representada *a priori* (por exemplo, as cores, o sabor, etc.). Mas o real, que corresponde às sensações em geral, por oposição à negação = 0, representa apenas algo cujo conceito contém em si um ser e não significa mais que a síntese|numa consciência empírica em geral. No sentido interno, efectivamente, a consciência empírica pode elevar-se de 0 até ao grau mais elevado, de tal modo que a mesma grandeza extensiva da intuição (por exemplo, uma superfície iluminada) excita uma tão grande sensação como um agregado de muitas outras superfícies reunidas (menos iluminadas). Pode-se, pois, abstrair totalmente|da grandeza extensiva do fenómeno e representar num momento, na simples sensação, uma síntese da elevação uniforme de 0 até à consciência empírica dada. Todas as sensações pois, enquanto tais, são dadas unicamente *a posteriori*, mas a propriedade das mesmas terem um grau pode ser A 176 B 218

conhecida *a priori*. É digno de nota que, nas grandezas em geral, só possamos conhecer *a priori* uma única *qualidade*, que é a continuidade, enquanto em toda a qualidade (no real dos fenómenos) nada mais podemos conhecer *a priori* a não ser a sua *grandeza* intensiva, o ter um grau; tudo o mais é da alçada da experiência.

3

ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA

O seu princípio é: *A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções.* [1]

[*Prova*

A experiência é um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objecto mediante percepções. É, pois, uma síntese das percepções, que não está contida na percepção, antes contém, numa consciência, a unidade sintética do seu diverso, unidade que constitui o essencial de um conhecimento dos *objectos* dos sentidos, isto é, da experiência (não B 219 simplesmente|da intuição ou da sensação dos sentidos). Ora, é certo que, na experiência, as percepções se reportam umas às outras, de uma maneira apenas acidental, de modo que das próprias percepções não resulta nem pode resultar evidentemente a necessidade da sua ligação, porque a apreensão é apenas a reunião do diverso da intuição empírica e nela não se encontra nenhuma representação de uma ligação necessária na existência dos fenómenos que ela junta no espaço e no tempo. Como, porém, a experiência é um conhecimento dos objectos mediante percepções e, consequentemente, não deverá ser nela representada a relação na existência do diverso, tal como se justapõe no tempo, mas tal como é objectivamente no tempo; e como o próprio tempo não pode ser percebido, assim também a determinação da existência dos objectos no tempo só pode surgir da sua ligação no tempo em geral, isto é, mediante conceitos que os liguem *a priori*. Ora, como este conceitos implicam, ao mesmo

[1] *Em A. o título é o seguinte:* As analogias da experiência.
O seu *princípio* geral é: Todos os fenómenos estão, quanto à sua existência,
A 177 submetidos *a priori* a regras que determinam a relação entre eles num tempo.

tempo, sempre a necessidade, a experiência só é possível por uma representação da ligação necessária das percepções.]

Os três modos do tempo são a *permanência*, a *sucessão* e a *simultaneidade*. Daqui provêm três regras de todas as relações de tempo dos fenómenos, segundo as quais a existência de cada um deles pode ser determinada em relação à unidade de todo o tempo, e essas três regras precedem toda a experiência e tornam-na possível.

|O princípio geral destas três analogias assenta na *unidade* necessária da apercepção, relativamente à consciência empírica possível (da percepção) *em cada tempo*; por conseguinte, tendo essa unidade por fundamento *a priori*, assenta na unidade sintética de todos os fenómenos, segundo a sua relação no tempo. Com efeito, a apercepção originária refere-se ao sentido interno (ao conjunto de todas as representações) e refere-se *a priori* à sua forma, ou seja, à relação da consciência empírica diversa no tempo. Na apercepção originária, todo este diverso deve ser unificado segundo as relações de tempo; é isso que exprime a unidade transcendental *a priori* desta apercepção, a que está submetido tudo o que deve pertencer ao meu conhecimento (ao meu próprio conhecimento), isto é, o que pode ser objecto para mim. Esta *unidade sintética* na relação temporal de todas as percepções, unidade que é *determinada a priori*, é, pois, a seguinte lei: todas as determinações temporais|empíricas deverão estar submetidas às regras da determinação geral do tempo, e as analogias da experiência, de que vamos agora tratar, devem ser regras desse género. B 220 A 178

Estes princípios têm a particularidade de não dizerem respeito aos fenómenos e à síntese da sua intuição empírica, mas simplesmente à *existência* e à *relação* de uns com os outros, com respeito a esta existência. Ora, a maneira pela qual algo é apreendido no|fenómeno pode ser determinado *a priori* de tal maneira que a regra da sua síntese possa fornecer, ao mesmo tempo, essa intuição *a priori* em qualquer exemplo empírico que se apresente, ou seja, possa realizá-la mediante essa síntese. Mas a existência dos fenómenos não pode ser conhecida *a priori* e, embora por esse caminho pudéssemos chegar à conclusão de qualquer existência, não poderíamos todavia conhecê-la de B 221

maneira determinada isto é, não poderíamos antecipar aquilc pelo qual se distinguiria de outras a sua intuição empírica.

Os dois princípios anteriores a que dei o nome de matemáticos, considerando que autorizavam a aplicação da matemática aos fenómenos, referiam-se aos fenómenos, simplesmente quanto à sua mera possibilidade, e ensinavam-nos como estes podem ser produzidos, não só quanto à sua intuição, mas também quanto ao real da sua percepção, segundo as regras de uma síntese matemática; por isso, tanto num como noutro princípio se podem empregar as grandezas numéricas e, com elas, a determinação do fenómeno como quantidade. | Assim, por exemplo, mediante cerca de 200 000 vezes a claridade lunar poderei compor e determinar *a priori*, isto é, construir o grau das sensações da luz solar. Eis porque podemos chamar *constitutivos* esses primeiros princípios.

A 179

Bem diferente é o caso dos princípios que entendem dever submeter a regras *a priori* a existência dos fenómenos. Como esta não é susceptível de construção,| esses princípios só poderão referir-se à relação de existência, e ser princípios simplesmente *regulativos*. Não se pode, nesse caso, pensar nem em axiomas nem em antecipações; mas, quando uma percepção nos é dada numa relação de tempo com outra (embora indeterminada), não se poderá dizer *a priori qual* é a outra percepção e *qual* é a sua *grandeza*, mas tão-só como está necessariamente ligada à primeira, quanto à existência, neste *modo* do tempo. Na filosofia, as analogias significam algo muito diferente do que representam na matemática. Nesta última, são fórmulas que exprimem a igualdade de duas relações de grandeza e são sempre *constitutivas*, de modo que, quando são dados três membros da proporção, também o quarto será dado desse modo, quer dizer, pode ser construído. Na filosofia, porém, a analogia não é a igualdade de duas relações *quantitativas*, mas de relações *qualitativas*, nas quais, dados três membros,| apenas posso conhecer e dar *a priori* a *relação* com um quarto, mas não esse próprio quarto membro; tenho, sim, uma regra para o procurar na experiência e um sinal para aí o encontrar. Uma analogia da experiência será pois apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empí-

B 222

A 180

rica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar aos objectos (aos fenómenos), terá um valor meramente *regulativo*, não *constitutivo*.| O mesmo se passa em relação aos postulados do pensamento empírico em geral, que se referem todos à síntese da simples intuição (da forma do fenómeno), à síntese da percepção (da matéria do mesmo), e à da experiência (da relação destas percepções), isto é, são somente princípios reguladores e distinguem-se dos princípios matemáticos, que são constitutivos, não quanto à certeza, que em ambos é firmemente estabelecida *a priori*, mas quanto à natureza da evidência, ou seja, quanto ao modo intuitivo deles (e, por conseguinte, também quanto ao modo da sua demonstração). B 223

Porém, o que fizemos notar em relação a todos os princípios sintéticos, e aqui deverá ser particularmente lembrado, é o seguinte: que só enquanto princípios do uso empírico do entendimento, não do uso transcendental, têm estas analogias significado e valor|e que, por conseguinte, só como tais podem ser demonstradas; não podemos, portanto, subsumir os fenómenos, sem mais, nas categorias, mas tão-só nos seus esquemas. Com efeito, se os objectos a que esses princípios se aplicam fossem coisas em si, seria totalmente impossível conhecer algo acerca deles sinteticamente e *a priori*. Mas não são mais do que fenómenos, cujo conhecimento completo, a que afinal em última análise todos os princípios *a priori* vão dar, é exclusivamente a experiência possível; por conseguinte, esses princípios só têm por única finalidade as condições da unidade do conhecimento empírico|na síntese dos fenómenos; esta última síntese, porém, só é pensada no esquema do conceito puro do entendimento; da unidade desta síntese, como síntese em geral, a categoria contém a função, que nenhuma condição sensível restringe. Estes princípios autorizam-nos apenas a encadear os fenómenos segundo uma analogia com a unidade lógica e universal dos conceitos e, portanto, a servirmo-nos, no próprio princípio, da categoria; mas, nas sua execução (na aplicação aos fenómenos), utilizaremos, em lugar desse princípio, o esquema da categoria, como chave do uso desta ou, de preferência, colocaremos a par da categoria esse esquema, como condição restritiva, dando-lhe o nome de fórmula do princípio. A 181 B 224

A — PRIMEIRA ANALOGIA

Princípio da permanência da substância [1]

Em toda a mudança dos fenómenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza.

Prova [2]

[Todos os fenómenos são no tempo, e só neste, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a *simultaneidade* como a *sucessão*. O tempo, em que toda a mudança dos fenómenos deverá ser pensada, permanece e não muda, porque só nele a sucessão ou a simultaneidade podem ser representadas como determinações do tempo. Ora o tempo não pode ser percebido por si mesmo. Por conseguinte, nos objectos da percepção, isto é, nos fenómenos, é que deverá encontrar-se o substrato que representa o tempo em geral e onde pode ser percebida na apreensão, mediante a relação dos fenómenos com ele, toda a mudança ou toda a simultaneidade. Mas o substrato de todo o real, isto é, de tudo o que pertence à existência das coisas, é a *substância*, na qual tudo quanto pertence à existência só pode ser pensado como determinação. Por conseguinte, o permanente, em relação ao qual somente todas as relações de tempo dos fenómenos podem ser determinadas, é a substância do fenómeno, isto é, o seu real, real que permanece sempre o mesmo como substrato de toda a mudança; e assim como esta substância não pode mudar na

---

[1] *A:* Princípio da permanência

Todos os fenómenos contêm algo de permanente *(substância)* considerado como o próprio objecto e algo de mudável com sua mera determinação, isto é, como um modo de existência do objecto.

[2] *A:* Prova desta primeira analogia.

existência, assim também o seu quantum na natureza não pode ser aumentado nem diminuído][1].

A nossa *apreensão* do diverso do fenómeno é sempre sucessiva e, portanto, sempre mutável. Nunca podemos, pois, só por ela, determinar se esse diverso, como objecto da experiência, é simultâneo ou sucessivo, se não tivermos algo por fundamento que seja *sempre*, isto é, algo de *permanente* e *duradouro*, de que toda a mudança |e toda a simultaneidade sejam apenas outras tantas maneiras (modos do tempo) de existir o permanente. Só no permanente são, pois, possíveis relações de tempo (porque a simultaneidade e a sucessão são as únicas relações no tempo);| isto é, o permanente é o *substrato* da representação empírica do próprio tempo e só nesse substrato é possível toda a determinação do tempo. A permanência exprime em geral o tempo, como correlato constante de toda a existência dos fenómenos, de toda a mudança e de toda a simultaneidade. Com efeito, a mudança não atinge o próprio tempo, mas apenas os fenómenos no tempo (tal como a simultaneidade não é um modo do próprio tempo, porquanto neste nenhumas partes são simultâneas, todas são sucessivas). Se quiséssemos atribuir ao próprio tempo uma sucessão, teríamos que conceber um outro tempo em que esta sucessão fosse possível. Só mediante o permanente adquire a *existência*, nas diferentes partes sucessivas da série do tempo, uma *quantidade* a que se dá o nome de *duração*. Porque na simples sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando e não possui nunca a mínima quantidade. Sem esta permanência não há, portanto, qualquer relação de tempo. Ora, o tempo em si mesmo não pode ser percebido; por conseguinte, este permanente nos fenómenos é o substrato de toda a determinação de tempo, é portanto também a condição da possibilidade de toda a unidade sintética das percepções, isto é, da

B 226

A 183

---

[1] *O texto entre [ ] só aparece em B. Em sua vez, em A, aparece o seguinte parágrafo:*

Todos os fenómenos estão no tempo. Este pode determinar de duas maneiras a relação que apresenta a *existência* dos fenómenos, conforme são sucessivos ou simultâneos. Em relação à primeira, o tempo é considerado uma *série*; em relação à segunda, uma *extensão*.

B 227 experiência; | e é somente nesse permanente que toda a existência e toda a mudança no tempo pode ser considerada como um modo da existência do que permanece e persiste. Portanto, em todos os fenómenos, o permanente é o próprio objecto, ou seja A 184 a substância (*phaenomenon*); porém, tudo o que | muda ou pode mudar pertence apenas ao modo pelo qual esta substância ou substâncias existem e, por conseguinte, às suas determinações.

Julgo que, em todas as épocas, não só o filósofo, mas também o próprio entendimento comum, pressupuseram esta permanência, como um substrato de toda a mudança dos fenómenos e que, como indubitável, em todo o tempo a admitirão; somente o filósofo exprime-se a este respeito mais precisamente, ao dizer que em todas as mudanças que ocorrem no mundo, permanece a *substância* e só os *acidentes* mudam. Mas, em parte alguma, encontro a tentativa sequer de demonstrar esta proposição tão sintética e mesmo só raramente figura no lugar que todavia lhe compete, encabeçando as leis da natureza puras e inteiramente válidas *a priori*. De facto, é tautológica a proposição, segundo a qual a substância é permanente. Porque só esta permanência é o fundamento para se aplicar ao fenómeno a categoria da substância e deveria ter-se provado que, em todos os fenómenos, há algo de permanente, em relação ao qual o mutável é apenas uma determinação da existência. Como, B 228 porém, não se pode proceder dogmaticamente a essa prova, | isto é, a partir de conceitos, porquanto se trata de uma proposição sintética *a priori*, e como nunca se ponderou que tais proposições são unicamente válidas em relação à experiência possível e, por A 185 conseguinte, só mediante uma dedução da | possibilidade desta experiência podem ser demonstradas, não admira que, embora considerada fundamento de toda a experiência (porque se sente necessidade dela no conhecimento empírico), nunca tivesse sido demonstrada.

Perguntaram a um filósofo: quanto pesa o fumo? Respondeu ele: subtraí ao peso da lenha queimada o peso da cinza restante e tereis o peso do fumo. Pressupunha pois, como incontestável, que mesmo no fogo a matéria (a substância) não desaparece, apenas a sua forma sofre uma transmutação. Do mesmo modo, a proposição, segundo a qual, do nada nada provém, é

apenas outra consequência do princípio da permanência, ou antes, da existência sempre persistente do verdadeiro sujeito dos fenómenos. Pois, para que aquilo a que, no fenómeno, se dá o nome de substância, seja propriamente o substrato de toda a determinação de tempo, toda a existência, tanto a do passado como a do futuro, única e exclusivamente por ela deverá ser determinada. Damos, pois, a um fenómeno o nome de substância, tão-somente porque pressupomos a sua existência em todo o tempo. O que nem sequer é bem expresso pela palavra |permanência, que antes parece referir-se ao futuro. Entretanto, a necessidade íntima de permanecer está indissoluvelmente ligada à necessidade de sempre ter sido, pelo que pode conservar-se esta expressão.| *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.* Nada é gerado do nada, nada pode reverter ao nada, eram duas proposições, que os antigos ligavam inseparavelmente e que agora, por vezes, se separam por má compreensão, julgando-se que se referem a coisas em si e que a primeira deveria ser contrária à dependência do mundo de uma causa suprema (mesmo quanto à substância). Receio sem fundamento, aliás, visto tratar-se apenas de fenómenos, no campo da experiência, cuja unidade nunca seria possível se quiséssemos admitir que se produzissem coisas novas (quanto à substância). Com efeito, eliminar-se-ia então o que unicamente pode representar a unidade do tempo, ou seja, a identidade do substrato, entendido como aquilo em que somente toda a mudança encontra integral unidade. Mas esta permanência não é mais do que a maneira de nos representarmos a existência das coisas (no fenómeno).

B 229

A 186

Dá-se o nome de *acidentes* às determinações da substância, que são apenas modos particulares da sua existência. São sempre reais, porque se referem à existência da substância (as negações são apenas determinações, que exprimem a não-existência de algo na substância). Se se atribui uma existência particular a este real |na substância (por exemplo ao movimento, considerado como acidente da matéria), dá-se o nome de inerência a essa existência, para a distinguir da existência da substância a que se dá o nome de subsistência. Isto, contudo,| suscita muitas interpretações erróneas e falar-se-ia com mais rigor e correcção, designando por acidente apenas a maneira como a exis-

B 230

A 187

tência de uma substância é determinada positivamente. No entanto, mercê das condições do uso lógico do nosso entendimento, é inevitável que o que pode mudar na existência de uma substância, enquanto a substância permanece, seja por assim dizer, isolado e considerado em relação ao que verdadeiramente permanece e é radical; eis porque também se inclui esta categoria entre as que se encontram subordinadas ao título das relações; mais como condição dessas relações do que contendo em si uma relação.

Sobre esta permanência se funda, também, a legitimidade do conceito de *mudança*. Nascer e morrer não são mudanças do que nasce e morre. Mudar é um modo de existir, que se sucede a outro modo de existir de um mesmo objecto. Por conseguinte, tudo o que muda é *permanente* e só o seu *estado se transforma*. E como essa mudança atinge apenas as determinações que podem cessar ou começar, é-nos lícito dizer, em expressão que parece um tanto paradoxal, que só o permanente (a substância) B 231 muda; |o variável não sofre qualquer mudança, apenas uma transformação, pois que algumas determinações cessam e outras começam.

A 188 | Só nas substâncias pode haver percepção de mudança e não há percepção possível do nascer e do perecer absolutos, senão enquanto mera determinação do permanente, porque é essa mesma permanência que torna possível a representação da passagem de um estado para outro e do não-ser para o ser e só enquanto determinações mutáveis do que permanece, podem ser empiricamente conhecidos esses estados. Admiti que algo começa pura e simplesmente a ser. Tereis de admitir um ponto de tempo em que não era. Mas a que o ligareis, esse ponto de tempo, senão ao que já existe? Porquanto um tempo vazio precedente não é objecto de percepção; mas, se ligardes esse aparecimento a coisas, que eram antes e perduraram até à que surgiu, esta última é apenas determinação daquilo que já era, como de algo permanente. O mesmo sucede com o perecer; pois este pressupõe a representação empírica de um tempo em que o fenómeno já não é.

As substâncias (no fenómeno) são os substratos de todas as determinações de tempo. O nascimento de umas e o desapare-

cimento de outras suprimiriam mesmo a única condição da unidade empírica do tempo e os fenómenos referir-se-iam então a duas espécies de tempos,| nos quais, paralelamente, fluiria a existência, o que é um absurdo. Porque há *um só* tempo, em que| todos os diversos tempos têm de ser postos, não como simultâneos, mas como sucessivos. B 232 A 189

Por conseguinte, a permanência é uma condição necessária, a única em relação à qual os fenómenos são determináveis como coisas ou objectos, numa experiência possível. Qual seja, porém, o critério empírico desta permanência necessária, e com ela da substancialidade dos fenómenos, é o que saberemos, quando mais adiante tivermos ensejo de fazer as observações necessárias.

B. SEGUNDA ANALOGIA

Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade

Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito. [1]

[*Prova*

(Que todos os fenómenos da sucessão no tempo sejam, em conjunto, apenas mudanças, isto é, um ser e não-ser sucessivos das determinações da substância que permanece e que, portanto, não é de admitir um ser da própria substância, que suceda ao não-ser da mesma ou o não-ser da mesma que se suceda à existência ou ainda, por outras| palavras, um nascimento ou um desaparecimento da própria substância, é o que o B 233

---

[1] *A:* Princípio de produção.
Tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra.

princípio anterior revelou. O que também poderia ter sido enunciado assim: *Toda a variação (sucessão) dos fenómenos é apenas mudança*: pois que o nascimento e o desaparecimento da substância não são mudanças dessa substância, dado que o conceito de mudança apenas pressupõe o mesmo sujeito, como existente, com duas determinações opostas, ou seja, como permanente. — Após esta advertência preliminar segue-se a prova.)

Percebo que os fenómenos se seguem uns aos outros, isto é, que há um estado de coisas em certo tempo, enquanto havia o seu contrário no estado precedente. Na verdade, ligo duas percepções no tempo. Ora a ligação não é obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto duma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido interno, no referente à relação de tempo. A imaginação, porém, pode ligar os dois estados de duas maneiras, conforme dê precedência a um ou a outro no tempo, porque o tempo não pode ser percebido em si mesmo, mas é em relação a ele que se pode determinar no objecto, mais ou menos empiricamente, o que precede e o que se segue. Portanto, tenho apenas consciência de que a minha imaginação situa um antes e outro depois, e não que no B 234 objecto um estado preceda o outro; por outras palavras,| pela simples percepção fica indeterminada a *relação objectiva* dos fenómenos que se sucedem uns aos outros. Para que esta relação seja conhecida de maneira determinada, a relação entre os dois estados tem de ser pensada de tal modo que, por ela, se determine necessariamente qual dos dois deve ser anterior e qual posterior e não vice-versa. Porém, o conceito, que implica uma necessidade de unidade sintética, só pode ser um conceito puro do entendimento, que não se encontra na percepção e é aqui o conceito da *relação de causa e efeito*, em que a causa determina o efeito no tempo, como sua consequência, e não como algo que simplesmente pudesse ter precedência na imaginação (ou, nem sequer fosse de modo algum percebido). Assim, pois, porque submetemos à lei da causalidade a sucessão dos fenómenos e, por conseguinte, toda a mudança, é que é possível a própria experiência, ou seja, o conhecimento empírico dos fenómenos; por consequência, não são eles próprios possíveis, como objectos da experiência, a não ser segundo essa lei.]

A apreensão do diverso dos fenómenos é sempre sucessiva. As representações das partes sucedem-se umas às outras. Se, no objecto, se sucedem ou não, é um segundo ponto para a reflexão, que não está contido no primeiro. É certo que a tudo se pode chamar objecto e mesmo a todas as representações, na medida em que delas temos consciência; mas, o que esta palavra significa | nos fenómenos, não na medida em que são objectos (enquanto | representações), mas na medida em que apenas designam um objecto, é questão que requer mais aprofundado exame. Na medida em que, apenas como representações, são simultaneamente objectos da consciência, não se distinguem da apreensão, isto é, da admissão na síntese da imaginação, pelo que deverá dizer-se: o diverso dos fenómenos é sempre produzido, sucessivamente, no espírito. Se os fenómenos fossem coisas em si, ninguém poderia avaliar, pela sucessão das representações do que eles têm de diverso, como esse diverso estaria ligado no objecto. Com efeito, temos que nos haver apenas com as nossas representações; quanto ao saber como podem ser as coisas em si mesmas (sem considerarmos as representações pelas quais nos afectam), está completamente fora da nossa esfera de conhecimento. Embora os fenómenos não sejam coisas em si, como são, todavia, a única coisa que nos é dada para conhecer, terei que indicar qual a ligação que convém, no tempo, ao diverso nos próprios fenómenos, visto que a sua representação é sempre sucessiva na apreensão. Assim, por exemplo, a apreensão do diverso no fenómeno de uma casa, que está colocada diante de mim, é sucessiva. Se, porém, perguntarmos se o diverso desta mesma casa também é sucessivo em si, ninguém, decerto, dará resposta afirmativa. Todavia, se elevar os meus conceitos | de um objecto até à significação transcendental, a casa já não é uma coisa em si mesma, mas apenas um fenómeno, | ou seja, uma representação, cujo objecto transcendental é desconhecido; que entendo, pois, por esta interrogação: como pode estar ligado o diverso no próprio fenómeno (que não é todavia uma coisa em si)? Considera-se aqui, como representação, o que se encontra na apreensão sucessiva, e o fenómeno que me é dado, não sendo mais que o conjunto destas representações, é considerado como objecto das mesmas, com o qual

B 235
A 190
B 236
A 191

deverá concordar o meu conceito, extraído das representações da apreensão. Logo se vê que, sendo a verdade o acordo do conhecimento com o objecto, aqui apenas se podem indagar as condições formais da verdade empírica e o fenómeno, por oposição com as representações da apreensão, só pode ser representado como objecto dessas representações, distinto de elas, porque essa apreensão está submetida a uma regra que a distingue de qualquer outra e impõe, necessariamente, um modo de ligação do diverso. O que, no fenómeno, contém as condições desta regra necessária da apreensão, é o objecto.

Ora, prossigamos com o nosso problema. Que algo aconteça, isto é, que surja algo ou algum estado, que anteriormente B 237 não era, é o que não pode ser percebido empiricamente,|se não for precedido de um fenómeno que não contenha em si esse A 192 estado; pois uma realidade,|que sucede a um tempo vazio, portanto um começo, que não seja precedido de um estado de coisas, tão-pouco pode ser apreendido como o próprio tempo vazio. Toda a apreensão de um acontecimento é, pois, uma percepção que se segue a outra. Como, porém, em toda a síntese da apreensão as coisas se passam da forma que acima indiquei para o fenómeno de uma casa, não é, por isso, que ela se distingue ainda de outras. Contudo, observo também que, se num fenómeno, que contém um acontecer, designo por A o estado precedente da percepção e por B o seguinte, B só pode suceder a A na apreensão, enquanto a percepção A não pode seguir-se a B, mas apenas precedê-la. Assim, por exemplo, vejo um barco impelido pela corrente. A minha percepção da sua posição a jusante do curso do rio segue-se à percepção da sua posição a montante e é impossível que, na apreensão deste fenómeno, o barco pudesse ser percebido primeiro a jusante e depois a montante da corrente. A ordem da sequência das percepções na apreensão é pois aqui determinada, e a ela está sujeita a apreensão. No exemplo anterior de uma casa, as minhas percepções podiam, na apreensão, começar pelo cimo e B 238 terminar no solo; mas também começar|por baixo e terminar em cima e do mesmo modo apreender à direita e à esquerda o A 193 diverso da intuição empírica. Na série destas|percepções não havia nenhuma ordem determinada, que impusesse, necessaria-

mente, por onde devia começar a apreensão, para ligar empiricamente o diverso. Esta regra, porém, encontra-se sempre na percepção do que acontece, e torna *necessária* a ordem das percepções que se sucedem (na apreensão desse fenómeno).

No nosso caso, terei, portanto, que derivar a *sucessão subjectiva* da apreensão da *sucessão objectiva* dos fenómenos, caso contrário, a primeira seria totalmente indeterminada e não se distinguiria um fenómeno de outro. Por si só, a primeira sucessão nada prova quanto à ligação do diverso no objecto, porque é inteiramente arbitrária. A segunda, porém, consistirá na ordem do diverso do fenómeno, segundo a qual, a apreensão de uma coisa (que acontece) se sucede a outra (que a precede), *segundo uma regra*. Só por isso me é legítimo afirmar acerca do próprio fenómeno, e não simplesmente da minha apreensão, que nele há uma sucessão; o que equivale a dizer que só nessa sucessão posso realizar a apreensão.

Segundo uma tal regra, o que em geral precede um acontecimento deverá incluir a|condição para uma regra, segundo a B 239 qual este acontecimento sucede sempre e de maneira necessária; mas, inversamente, não posso voltar para trás, partindo do acontecimento, e|determinar (pela apreensão) o que precede. A 194 Porque nenhum fenómeno retorna de um momento seguinte ao precedente, embora se relacione com um *momento qualquer antecedente*; de um tempo dado, pelo contrário, há uma progressão necessária para um tempo posterior determinado. Assim, visto que há algo que sucede, tenho de o relacionar, necessariamente, a alguma outra coisa em geral que preceda, e à qual siga necessariamente, isto é, segundo uma regra, de modo que o acontecimento, como condicionado, remete seguramente para alguma condição, que determina o acontecimento.

Suponhamos que um acontecimento não era precedido por nada a que tivesse de suceder, segundo uma regra; neste caso, toda a sucessão da percepção seria apenas determinada apreensão, isto é, simplesmente subjectiva, mas não ficaria objectivamente determinado o que deveria ser verdadeiramente o precedente e o subsequente nas percepções. Desse modo, teríamos apenas um jogo de representações, que se não referiria a qualquer objecto, isto é, pela nossa percepção não se distinguiria um

fenómeno de qualquer outro, quanto à relação de tempo, porque a sucessão, no acto de apreender, seria sempre idêntica, e nada havendo, portanto, no fenómeno, que o determinasse de
B 240 tal modo que|certa sucessão se tornasse objectivamente necessá-
A 195 ria. Não diria, pois, que no fenómeno se sucedem dois estados;| diria apenas que uma apreensão se segue à outra; o que é algo meramente *subjectivo*, que não determina nenhum objecto e, portanto, não pode considerar-se conhecimento de qualquer objecto (nem mesmo no fenómeno).

Quando, pois, sabemos, pela experiência, que algo acontece, pressupomos sempre que alguma coisa antecede, à qual o acontecimento segue, segundo uma regra. Caso contrário, não diria do objecto que ele se segue, porque a simples sucessão, na minha apreensão, não sendo determinada por uma regra em relação a algo precedente, não legitima uma sucessão no objecto. Portanto, converto sempre em objectiva a minha síntese subjectiva (da apreensão), pela referência a uma regra, segundo a qual os fenómenos, na sua sucessão, isto é, tal como acontecem, são determinados pelo estado anterior, e unicamente com esse pressuposto é possível a experiência de algo que acontece.

Na verdade, isto parece contradizer as observações que sempre se fizeram acerca da marcha do uso do nosso entendimento, segundo as quais, só depois de percebidas e comparadas as sequências concordantes de vários acontecimentos, em relação a fenómenos que os precedem, somos levados a descobrir
A 241 uma regra,|segundo a qual, certos acontecimentos se sucedem sempre a certos fenómenos e assim tivemos, primeiramente,
A 196 ocasião de formar o conceito de causa. Sobre tal|base, este conceito seria meramente empírico e a regra, que ele fornece, de que tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência; a sua universalidade e necessidade seriam então simplesmente fictícias e não teriam verdadeira validade universal, porque não estariam fundadas *a priori*, mas apenas sobre a indução. Passa-se no entanto com estas o mesmo que com outras representações puras *a priori* (o espaço e o tempo, por exemplo), que só podemos extrair da experiência como conceitos claros, porque os tínhamos posto na experiência

e portanto a constituímos, precisamente mediante tais conceitos. É certo, que a clareza lógica desta representação de uma regra, que determina a sucessão dos acontecimentos, como conceito de causa, só é possível se dela tivermos feito uso na experiência; mas o fundamento da própria experiência, que portanto a precedeu *a priori*, foi tê-la considerado como condição da unidade sintética dos fenómenos no tempo.

Trata-se, portanto, de mostrar num exemplo, que nunca, mesmo na experiência, atribuímos ao objecto a sucessão (de um acontecimento, quando surge algo que primeiramente não era) e a distinguimos da sucessão subjectiva da nossa| apreensão, se não houvesse, por princípio, uma regra que nos obrigasse a observar esta ordem das percepções, de preferência a qualquer outra, ou melhor, que é essa| obrigatoriedade, que verdadeiramente torna primeiramente possível a representação de uma sucessão no objecto. B 242 A 197

Temos em nós representações das quais também podemos ter consciência. Mas, por muito extensa e por muito exacta ou minuciosa que essa consciência seja, nem por isso deixam de ser representações, isto é, determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo. Como somos, então, impelidos a dar um objecto a estas representações ou a atribuir-lhe não sei que realidade objectiva para além da realidade subjectiva que possuem, enquanto modificações? O valor objectivo não pode consistir na relação com outra representação (do que se quisesse chamar objecto); pois então renova-se a pergunta: como sai esta representação, por sua vez, para fora de si própria e adquire significado objectivo, para além do subjectivo, que lhe é inerente como determinação de um estado de espírito? Se investigarmos qual é a nova propriedade que a *relação a um objecto* confere às nossas representações e qual a dignidade que assim adquirem, encontramos que essa relação nada mais faz que tornar necessária, de determinada maneira, a ligação das representações e submetê-las a uma regra; e que, inversamente,| só porque é necessária certa ordem na relação de tempo das nossas representações, elas auferem significado objectivo. B 243

| Na síntese dos fenómenos o diverso das representações é sempre sucessivo. Ora, desse modo, nenhum objecto é represen- A 198

tado, porque nesta sucessão, que é comum a todas as apreensões, nenhuma coisa se distingue de outra. Mas, logo que percebo ou pressuponho, que esta sucessão implica uma relação com o estado precedente, do qual deriva a representação, segundo uma regra, então algo se representa como acontecimento ou como algo que acontece, isto é, conheço um objecto, que tenho de situar no tempo em certo lugar determinado, que não pode ser outro em razão do estado precedente. Quando me apercebo, pois, que algo acontece, nesta representação está contido, em primeiro lugar, que algo precede, porquanto é na relação com esse algo precedente que o fenómeno recebe a sua relação de tempo, isto é, chega à existência após um tempo precedente em que não era. Mas só pode receber o seu lugar determinado nesta relação de tempo, porque no estado precedente algo é pressuposto, ao qual sucede sempre, ou seja segundo uma regra; disto resulta, em primeiro lugar, que não posso inverter a série e não posso antepor o que acontece àquilo a que ele segue; em
B 244 segundo lugar, que dado o estado|precedente, este determinado acontecimento se lhe segue, necessária e infalivelmente. Assim, sucede que surge uma ordem nas nossas representações, na qual
A 199 o presente (na medida em|que aconteceu) dá indicação de qualquer outro estado precedente, como de um correlato, muito embora indeterminado, desse acontecimento que é dado; correlato que se refere ao acontecimento em questão, como sua consequência e o liga necessariamente consigo, na série do tempo.

Ora, se é lei necessária da nossa sensibilidade, ou seja, *condição formal* de todas as percepções, que o tempo precedente determine necessariamente o seguinte (na medida em que só posso alcançar o seguinte mediante o precedente) é também *lei* imprescindível da *representação empírica* da série do tempo, que os fenómenos do tempo passado determinem toda a existência no tempo seguinte, e que os fenómenos deste último tempo só se verifiquem como acontecimentos, na medida em que aqueles lhes determinam a existência no tempo, isto é, a estabelecem segundo uma regra. Pois *só nos fenómenos podemos conhecer empiricamente esta continuidade no encadeamento dos tempos.*

Para toda a experiência e mesmo para a sua possibilidade se requer o entendimento, e o seu primeiro contributo não é

tornar clara a representação dos objectos, mas é tornar possível a representação de um objecto em geral. Ora, tal sucede porque o entendimento translada|a ordem do tempo aos fenómenos e sua existência, na medida em que designa a cada um deles, considerado como consequência, um lugar determinado *a priori* no tempo, em relação aos fenómenos precedentes; lugar esse, sem o qual, o fenómeno não concordaria|com o tempo, que a todas as suas partes determina *a priori* um lugar. Esta determinação do lugar não pode ser obtida pela relação dos fenómenos com o tempo absoluto (pois este não é objecto da percepção); antes pelo contrário, são os fenómenos que têm que determinar reciprocamente as suas posições no próprio tempo e torná-las necessárias na ordem do tempo, isto é, o que sucede ou acontece deve seguir-se, segundo uma regra universal, ao que estava contido no estado anterior; de onde se constitui uma série de fenómenos que, por intermédio do entendimento, produz e torna necessária, na série das percepções possíveis, a mesma ordem e o mesmo encadeamento contínuo que se encontra *a priori* na forma da intuição interna (o tempo), em que todas as percepções teriam que ter o seu lugar.

B 245

A 200

Que algo acontece, pois, é uma percepção que pertence a uma experiência possível, e que se torna real quando considero o fenómeno determinado no tempo quanto ao seu lugar, por conseguinte como um objecto, que pode sempre ser encontrado segundo uma regra no encadeamento das percepções. Esta regra,|porém, para determinar algo na sucessão do tempo, é a seguinte: no que precede se encontra a condição pela qual se segue sempre (isto é, necessariamente) o acontecimento. Assim, o princípio da razão|suficiente é o fundamento da experiência possível, ou seja, do conhecimento objectivo dos fenómenos, quanto à relação dos mesmos na sucessão do tempo.

B 246

A 201

A prova deste princípio assenta unicamente nos momentos seguintes: todo o conhecimento empírico requer a síntese do diverso pela imaginação, a qual é sempre sucessiva; isto é, as representações sempre nela se sucedem umas às outras. A sequência, porém, não é de modo algum determinada na imaginação, quanto à ordem (quanto ao que deva preceder e quanto ao que deva seguir) e a série das representações sucessi-

vas tanto pode ser considerada de trás para diante como de diante para trás. Sendo, porém, esta síntese uma síntese da apreensão (do diverso de um fenómeno dado), então a ordem é determinada no objecto ou, falando mais exactamente, há aí uma ordem da síntese sucessiva, que determina um objecto, segundo a qual algo deve necessariamente preceder e, uma vez posto este algo, outra coisa seguir-se necessariamente. Portanto, para que a minha percepção contenha o conhecimento de um sucesso, ou seja, quando algo acontece realmente, tem de ser um juízo empírico, no qual se pensa que a sucessão seja determinada, isto é, que pressuponha | no tempo outro fenómeno, a que sucede, necessariamente ou segundo uma regra. Caso contrário, se, posto o antecedente, o sucesso se lhe não seguisse necessariamente, teria que considerá-lo apenas como um jogo subjectivo da minha imaginação | e se, no entanto, o representasse como algo de objectivo, teria que lhe chamar mero sonho. A relação dos fenómenos (enquanto percepções possíveis), segundo a qual o consequente (o que acontece) é determinado no tempo, quanto à existência, necessariamente, por qualquer antecedente, e segundo uma regra, por conseguinte, a relação de causa e efeito, é a condição da validade objectiva dos nossos juízos empíricos, no referente à série das percepções, portanto, da verdade empírica das mesmas e, consequentemente, é condição da experiência. O princípio da relação causal na sucessão dos fenómenos é também válido, portanto, anteriormente a todos os objectos da experiência (submetidos às condições da sucessão), porque ele próprio é o fundamento da possibilidade dessa experiência.

B 247

A 202

Aqui, porém, manifesta-se ainda uma dificuldade que tem de ser esclarecida. O princípio da relação causal nos fenómenos limita-se, na nossa fórmula, à sucessão da sua série, enquanto no uso desse princípio, se descobre que também se verifica quando os fenómenos se acompanham, e que a causa e o efeito podem ser simultâneos. Assim, por exemplo, num aposento há um calor, que não | se encontra ao ar livre. Procuro a causa e encontro um fogão aceso. Ora, este, enquanto causa, é simultâneo com o seu efeito, o calor no aposento; não há, pois, aqui sucessão, no tempo, entre causa e efeito; estes são simultâneos

B 248

e, todavia, a lei é válida. A|maior parte das causas eficientes, na natureza, é simultânea com os seus efeitos e a sucessão no tempo, destes últimos, é devida apenas a que a causa não pode produzir num só momento todo o seu efeito. Mas, a partir do momento em que o efeito surge, é sempre simultâneo com a causalidade da sua causa, porque se esta tivesse terminado um momento antes, o efeito não teria surgido. Aqui deveremos observar bem que nos referimos à *ordem* do tempo e não ao seu *decurso*; a relação subsiste, mesmo que nenhum tempo decorresse. O tempo entre a causalidade da causa e o seu efeito imediato pode ser *evanescente* (a causa e o efeito podem ser simultâneos); mas a relação de uma ao outro mantém-se sempre determinável quanto ao tempo. Se considerar causa uma esfera pousada numa fofa almofada, onde deixa uma pequena concavidade, a causa é simultânea com o efeito. Contudo, distingo-os um do outro pela relação de tempo, que há na ligação dinâmica de ambos. Pois, quando poiso a esfera na almofada, produz-se a concavidade na superfície anteriormente lisa; se, porém, a almofada tiver já uma concavidade (proveniente não se sabe de|quê) não se segue que seja devida a uma bola de chumbo. A 203 B 249

Sendo assim, a sucessão do tempo é o único critério empírico do efeito, em relação à causalidade da causa que o precede. O copo|é a causa da elevação da água acima da sua superfície horizontal, embora ambos os fenómenos sejam simultâneos. Pois logo que tiro a água com um copo, de um recipiente maior, algo sucede que é a mudança do estado horizontal, que tinha nesse recipiente, para o côncavo que toma no copo. A 204

Esta causalidade leva ao conceito de acção, esta última ao conceito de força e, deste modo, ao conceito de substância. Como no meu empreendimento crítico, que se dirige unicamente às fontes do conhecimento sintético *a priori*, não quero misturar análises, que dizem respeito ao esclarecimento (não à extensão) de conceitos, reservo para um futuro sistema da razão pura a pormenorizada exposição destes conceitos, embora tal análise se encontre já, em larga medida, nos compêndios até agora conhecidos desse tipo de assuntos. Só não posso deixar de aludir ao critério empírico de uma substância, na medida em

que não é pela permanência do fenómeno, mas pela acção, que melhor e mais facilmente parece revelar-se.

B 250 | Onde há acção, ou seja, actividade e força, há também substância, e só nesta se deverá procurar a sede dessa fecunda fonte de fenómenos. Isto é bom de dizer; mas não é tão fácil a resposta, se quisermos esclarecer o que se entende por substância e evitar o círculo vicioso.| A 205 Como se poderá concluir, imediatamente, da acção para a *permanência* do agente, que é uma característica tão essencial e particular da substância *(phaenomenon)*? Contudo, após o que expusemos, a solução da questão não apresenta tão grande dificuldade, embora, à maneira corrente (usando apenas analiticamente os conceitos), seja completamente insolúvel. A acção significa já a relação do sujeito da causalidade ao efeito. Ora, como todo o efeito consiste no que acontece, ou seja, no mutável, que é caracterizado pela sucessão no tempo, o sujeito último do que muda é *o permanente*, como substrato de toda a mudança, isto é, a substância. Com efeito, segundo o princípio da causalidade, as acções são sempre o primeiro fundamento de toda a variação dos fenómenos, e não podem estar num sujeito que, por sua vez, mude, porque, nesse caso, seriam requeridas outras acções e outro sujeito que determinasse essa mudança. Em virtude disso, a acção é, pois, B 251 um critério empírico suficiente para provar a substancialidade| de um sujeito [1], sem que eu tenha primeiro que procurar a sua permanência pela comparação de percepções. O que também, por essa via, não poderia fazer-se com o desenvolvimento que a grandeza e estrita generalidade do conceito requerem. Que o primeiro sujeito da causalidade de tudo o que nasce e se extingue não possa, por si próprio, (no campo dos fenómenos) nascer e desaparecer,| A 206 é uma conclusão segura que conduz à necessidade empírica e à permanência na existência e, por conseguinte, ao conceito de substância como fenómeno.

Quando algo acontece, o seu simples surgir, mesmo não considerando o que surge, já em si mesmo é objecto de pesquisa. A transição do não-ser de um estado para este estado,

---

[1] *Seguimos neste ponto a opinião de Wille (Kantstudien, Band 4, p. 449, 12) que acrescenta ao texto, a seguir a* Substantialität: eines Subjektes.

supondo que este não contenha nenhuma qualidade no fenómeno, já por si requer exame. Este facto de nascer não atinge a substância, como foi mostrado no número A (pois esta não surge), mas o seu estado. É, pois, apenas mudança, não é origem a partir do nada. Quando esta origem é considerada como efeito de uma causa estranha, chama-se criação, o que como acontecimento entre os fenómenos se não pode admitir, porquanto a sua possibilidade destruiria a unidade da experiência. Todavia, se considerarmos as coisas, não como fenómenos, mas como coisas em si e como | objectos do simples entendimento, B 252 podem, apesar de substâncias, considerar-se, quanto à existência, como dependentes de causa estranha; isso, porém, mudaria completamente o sentido das palavras e não se aplicaria aos fenómenos, como objectos possíveis da experiência.

Não podemos *a priori* ter o mínimo conceito acerca de como pode alguma coisa em geral mudar de estado, como é possível que um estado, em | certo momento, seja seguido por A 207 um estado oposto noutro momento. Para tal se requer o conhecimento de forças reais, que só pode ser dado empiricamente, de forças motrizes, por exemplo, ou, o que é o mesmo, de certos fenómenos sucessivos (enquanto movimentos) que manifestam essas forças. Mas a forma de toda e qualquer mudança, a condição única, pela qual esta pode surgir, como um nascer de outro estado (seja qual for o seu conteúdo, ou seja, o estado que é mudado), por conseguinte, a sucessão dos próprios estados (o que acontece), podem ser considerados *a priori* segundo a lei da causalidade e as condições de tempo. *

| Quando uma substância transita de um estado *a* para outro B 253 estado *b*, o momento do segundo estado é diferente do momento do primeiro e segue-o. Do mesmo modo, o segundo estado, como realidade (no fenómeno), diferencia-se do primeiro, em que esta realidade não era, como *b* de *0*; isto é, se o estado *b* se diferenciar do estado *a* só pela grandeza, a mudança

* Advirta-se que não falo da mudança de certas relações em geral, mas da mudança de estado. É por isso que, quando um corpo está animado de movimento uniforme, não muda absolutamente nada o seu estado (de movimento); o que acontece quando cessa de se mover ou quando se põe em movimento.

A 208 é um nascer de| $b-a$, coisa que não era no estado anterior e em relação ao qual o estado anterior é $=0$.

Pergunta-se, portanto, como é que uma coisa transita de um estado $= a$ para outro $= b$. Entre dois momentos há sempre um tempo, e entre dois estados nesses momentos há sempre uma diferença, que tem uma grandeza, (pois todas as partes dos fenómenos são sempre, por sua vez, grandezas). Assim, toda a passagem de um estado para outro sucede num tempo, contido entre dois momentos, dos quais o primeiro determina o estado de onde parte a coisa e o segundo aquele ao qual chega. Ambos formam, pois, limites do tempo de uma mudança, portanto de um estado intermédio entre dois estados e, enquanto tais, formam parte da mudança completa. Ora, toda a mudança tem uma causa, que demonstra a sua causalidade em todo o tempo em que se processa. Esta causa não produz subitamente a mudança B 254 (de uma vez ou num instante), mas | em certo tempo, de tal modo que, assim como o tempo aumenta a partir do instante inicial a até à sua conclusão em b, assim também a grandeza da realidade $(b-a)$ é produzida por todos os graus inferiores contidos entre o primeiro e o último. Toda a mudança só é assim possível mediante uma acção contínua da causalidade que, na medida em que é uniforme, se chama momento. A mudança A 209 não consiste | nestes momentos, mas é por eles produzida, como seu efeito.

Esta é, pois, a lei da continuidade de toda a mudança, cujo princípio é o seguinte: nem o tempo, nem tão-pouco o fenómeno no tempo, se compõem de partes, que sejam as menores possíveis; e, no entanto, o estado da coisa, na sua mudança, transita por todas estas partes como por outros tantos elementos, para o seu segundo estado. Não há *nenhuma diferença* do real no fenómeno, bem como nenhuma diferença na grandeza dos tempos, que seja *a mínima* e, assim, o novo estado da realidade emerge do primeiro, em que não era, para crescer, passando por todos os graus infinitos da mesma realidade, cujas diferenças entre si são todas mais pequenas do que a diferença entre 0 e a.

A utilidade que esta proposição possa ter para a ciência da natureza não nos interessa aqui. Mas, é de suma importância

a comprovação do modo como pode ser totalmente possível *a priori* esta proposição, que tanto parece alargar o nosso conhecimento da natureza, embora logo à primeira vista se apresente como real e certa, pelo que poderíamos julgar-nos dispensados de investigar| como é possível. Há, todavia, tantas pretensões infundadas de alargar o nosso conhecimento pela razão pura que, como regra geral, convém usar de extrema desconfiança e, mesmo perante a mais clara prova dogmática, nada aceitar nem acreditar sem documentos, | que uma dedução sólida possa apresentar. B 255 A 210

Todo o crescimento do conhecimento empírico e todo o progresso da percepção nada mais são que um alargamento da determinação do sentido interno, isto é, uma progressão no tempo, sejam quais forem os objectos, fenómenos ou intuições puras. Esta progressão no tempo determina tudo, e não é em si determinada por mais nada; ou seja, as suas partes são dadas apenas no tempo e pela síntese do tempo, mas não antes desta. Por esse motivo, na percepção, toda a passagem para algo, que se siga no tempo, é uma determinação do tempo operada pela produção desta percepção e, como essa determinação é sempre e em todas as suas partes uma grandeza, é a produção de uma percepção que é uma grandeza e, a este título, passa por todos os graus, dos quais nenhum é o mínimo, desde zero até ao seu grau determinado. Daqui se depreende claramente a possibilidade de conhecer *a priori* uma lei das mudanças, quanto à sua forma. | Antecipamos apenas a nossa própria apreensão, cuja condição formal deve, contudo, poder ser conhecida *a priori*, visto residir em nós anteriormente a qualquer fenómeno dado. B 256

Deste modo, assim como o tempo contém a condição sensível *a priori* da possibilidade de uma progressão contínua do que existe para o que se segue, assim também o entendimento, graças à unidade da apercepção, é| a condição *a priori* da possibilidade de uma determinação contínua de todos os lugares para os fenómenos neste tempo, mediante a série de causas e efeitos, acarretando as primeiras, inevitavelmente, a existência dos segundos e, desse modo, tornando o conhecimento empírico das relações de tempo válidas para todo o tempo (em geral), quer dizer, objectivamente válido. A 211

C — TERCEIRA ANALOGIA

Princípio da simultaneidade segundo a lei da acção recíproca ou da comunidade [1]

Todas as substâncias, enquanto susceptíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em acção recíproca universal. [2]

[*Prova*

As coisas são *simultâneas* quando, na intuição empírica, a B 257 percepção de uma pode seguir-se à percepção|da outra e *reciprocamente* (o que na sucessão dos fenómenos no tempo não pode acontecer, como vimos no segundo princípio). Assim, posso começar a minha percepção, primeiro pela lua e passar depois à terra ou, inversamente, primeiro pela terra e passar depois à lua e, por esse motivo, porque as percepções desses objectos se podem seguir reciprocamente, afirmo que esses objectos existem simultaneamente. A simultaneidade é, pois, a existência do diverso no mesmo tempo. Não se pode, porém, perceber o próprio tempo para, do facto das coisas se situarem no mesmo tempo, se concluir que as percepções das mesmas se podem seguir reciprocamente. A síntese da imaginação na apreensão indicaria apenas acerca destas percepções que, quando está uma no sujeito não está a outra e reciprocamente, mas não que os objectos sejam simultâneos, isto é, que estando um esteja também o outro no mesmo tempo e que deva necessariamente ser assim para que as percepções possam suceder-se reciprocamente. Por conseguinte, exige-se um conceito do entendi-

---

[1] *A*: Princípio da Comunidade.

[2] *A*: Todas as substâncias, na medida em que são simultâneas, estão em comunidade universal (isto é, num estado de acção recíproca).

mento, relativo à sucessão recíproca das determinações das coisas que existem, simultaneamente, umas fora das outras, para poder afirmar-se que tem fundamento no objecto a sucessão recíproca das percepções e, desse modo, representar como objectiva a simultaneidade. Ora, a relação das substâncias, em que uma contém determinações,| cujo fundamento está contido na outra, é a relação de influência; e quando, reciprocamente, esta última relação contém o fundamento das determinações na primeira, é a relação de comunidade ou de acção recíproca. Assim, pois, a simultaneidade das substâncias no espaço só pode ser conhecida nas experiência pelo pressuposto de uma acção recíproca de umas sobre as outras; e este pressuposto é também a condição da possibilidade das próprias coisas, como objectos da experiência.] B 258

As coisas são simultâneas, na medida em que existem num só e mesmo tempo. Em que se conhece que estão num só e mesmo tempo? Por ser indiferente a ordem na síntese da apreensão desse diverso, isto é, poder partir de A e chegar a E, passando por B, C e D ou, inversamente, partir de E para A. Pois, se esta síntese fosse sucessiva no tempo (na ordem que começa em A e termina em E), seria impossível iniciar em E a apreensão na percepção e ir retrocedendo para A, porque A pertenceria ao tempo passado e não poderia, por conseguinte, ser um objecto da apreensão.

| Admiti, pois, que numa diversidade de substâncias, consideradas como fenómenos, cada uma estaria completamente isolada, isto é, nenhuma actuaria sobre a outra e, reciprocamente, não receberia influências; direi então que a *simultaneidade* dessas substâncias não seria um objecto de percepção| possível, e que a existência de uma não poderia conduzir, por nenhuma via da síntese empírica, à existência da outra. Com efeito, se as pensais separadas por um espaço completamente vazio, a percepção que progride de uma para a outra no tempo determinaria, sem dúvida, a existência da última, mediante uma percepção ulterior, mas não poderia distinguir se o fenómeno segue objectivamente a primeira ou se lhe é antes simultâneo. A 212 B 259

Portanto, além da simples existência, deve haver algo, mercê do qual, A determina a B o seu lugar no tempo, e inver-

samente, por sua vez, B o determina a A, porque só sob essa condição tais substâncias podem ser representadas empiricamente como *existindo ao mesmo tempo*. Ora, o que determina no tempo o lugar de alguma coisa só pode ser a sua causa ou a das suas determinações. Assim, toda a substância (visto só poder ser consequência em relação às suas determinações) deve pois conter a causalidade de certas determinações nas outras substâncias e, simultaneamente, os efeitos da causalidade das A 213 outras substâncias em si, isto é, todas têm de estar (mediata ou| imediatamente) em comunidade dinâmica, para que a simultaneidade deva ser conhecida em qualquer experiência possível. Ora, em relação aos objectos da experiência, tudo isto é necessário, sem o que não seria possível a experiência desses mesmos B 260 objectos.|Assim, todas as substâncias no fenómeno, na medida em que são simultâneas, têm necessariamente de encontrar-se em universal comunidade de acção recíproca.

A palavra *Gemeinschaft* (comunidade) tem dois sentidos na língua alemã e tanto pode significar *communio* como *commercium*. Servimo-nos dela neste último sentido, como comunidade dinâmica, sem a qual a comunidade local *(communio spatii)* nunca poderia ser conhecida empiricamente. Facilmente se observa, nas nossas experiências, que só as influências contínuas em todos os lugares do espaço podem conduzir o nosso sentido de um objecto para outro; que a luz que actua entre os nossos olhos e os corpos do mundo pode efectivar uma comunidade mediata entre nós e esses corpos, provando, desse modo, a simultaneidade dos últimos; que nós não podemos mudar empiricamente de lugar (perceber essa mudança), sem que, por toda a parte, a matéria nos torne possível a percepção do nosso lugar e que só mediante a sua influência recíproca é que a matéria pode provar a sua simultaneidade e, desse modo (embora de maneira apenas mediata), a coexistência dos objectos, mesmo os mais distantes. A 214 Sem comunidade, toda a percepção|(do fenómeno no espaço) está separada das outras e a cadeia das representações empíricas, ou seja, a experiência, começaria desde o princípio em cada B 261 novo objecto,|sem que a precedente pudesse estabelecer com ela a mínima ligação ou encontrar-se com ela numa relação de tempo. Não pretendo com isto, de maneira nenhuma, negar o

espaço vazio; poderá sempre havê-lo, onde não cheguem percepções algumas e, portanto, se não verifique qualquer conhecimento empírico da simultaneidade; mas então um semelhante espaço não constituiria objecto de qualquer nossa experiência possível.

Para esclarecimento pode servir o seguinte: todos os fenómenos, no nosso espírito, enquanto incluídos numa experiência possível, têm de encontrar-se em comunidade *(communio)* de apercepção, e para que possam ser representados como ligados, existindo simultaneamente, têm que determinar reciprocamente o seu lugar num tempo e constituir, desta sorte, um todo. Mas para que esta comunidade subjectiva assente num fundamento objectivo, ou se refira aos fenómenos como substâncias, é necessário que a percepção de uns torne possível, como fundamento, a possibilidade da percepção dos outros e, reciprocamente, para que a sucessão, que está sempre nas percepções como apreensões, não seja atribuída aos objectos, mas que estes possam ser representados como simultaneamente existentes. Isto, porém, é uma influência recíproca, ou seja, uma comunidade *(commercium)* real das substâncias, sem a qual não poderia verificar-se na experiência a relação empírica da|simultaneidade. Mercê deste comércio, os fenómenos,|na medida em que estão fora uns dos outros e, contudo, em ligação, constituem um composto *(compositum reale)*, e tais compostos são possíveis de diversas maneiras. As três relações dinâmicas, donde todas as outras procedem são, pois, as de inerência, de consequência e de composição.

A 215
B 262

*

* *

Tais são as três analogias da experiência. Nada mais são que princípios da determinação da existência dos fenómenos no tempo, segundo os seus três modos: a relação ao próprio tempo como a uma grandeza (a grandeza da existência, isto é, a duração), a relação no tempo como numa série (sucessão) e, por fim, a relação no tempo como no conjunto de toda a existência (simultaneidade). Esta unidade da determinação do

tempo é integralmente dinâmica, ou seja, o tempo não é considerado como aquilo em que a experiência determinaria, imediatamente, o lugar a cada existência — o que é impossível, porque o tempo absoluto não é objecto de percepção, em que os fenómenos pudessem ser reunidos — é antes a única regra do entendimento que pode conceder à existência dos fenómenos uma unidade sintética resultante das relações de tempo, e determina a cada um o seu lugar no tempo, portanto, *a priori* e com validade para todo e qualquer tempo.

A 216 B 263 | Por natureza (em sentido empírico), entendemos o encadeamento dos fenómenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Há pois certas leis e, precisamente, leis *a priori*, que, antes de mais, tornam possível uma natureza; as leis empíricas só podem acontecer e encontrar-se mediante a experiência, e como em consequência dessas leis originárias, segundo as quais apenas se torna possível a própria experiência. As nossas analogias apresentam, pois, verdadeiramente, a unidade da natureza no encadeamento dos fenómenos sob certos exponentes, que não exprimem outra coisa que não seja a relação do tempo (na medida em que inclui em si toda a existência) com a unidade da apercepção, unidade que só pode verificar-se na síntese segundo regras. Concordam em dizer, estas analogias, que todos os fenómenos residem numa natureza e nela têm de residir, porque sem esta unidade *a priori* não seria possível qualquer unidade da experiência nem, por conseguinte, qualquer determinação dos objectos na experiência.

Contudo, há que fazer uma observação a respeito do género de provas de que nos servimos a propósito destas leis transcendentais da natureza e sobre o carácter particular desta prova; observação que deve ter grande importância como prescrição a seguir para qualquer outra tentativa de demonstração *a priori* de proposições intelectuais e, simultaneamente, sintéticas. Teria sido vão o nosso esforço se tivéssemos querido demonstrar dogmaticamente estas analogias, isto é, a partir de concei-
B 264 tos tais como estes: que tudo o que existe se encontra apenas| no que é permanente; que todo o acontecimento pressupõe, no
A 217 estado| precedente, algo a que sucede segundo uma regra; que,

por fim, em todo o diverso simultâneo os estados em relação uns com os outros estão, simultaneamente, segundo uma regra (isto é, em comunidade). Com efeito, não se pode passar dum objecto e da sua existência, para a existência de outro ou do seu modo de existir, através de simples conceitos destas coisas, seja como for que se analisem. Que nos resta pois? A possibilidade da experiência, como de um conhecimento em que todos os objectos, por fim, têm de poder ser dados, para que a sua representação possa ter para nós realidade objectiva. Ora é na terceira analogia, cuja forma essencial consiste na unidade sintética da apercepção de todos os fenómenos, que encontrámos condições *a priori* da necessária e universal determinação de tempo de toda a existência no fenómeno, determinação sem a qual a própria determinação empírica de tempo seria impossível; e encontrámos regras da unidade sintética *a priori*, mediante as quais podemos antecipar a experiência. Por falta deste método, e na ilusão de poder demonstrar dogmaticamente proposições sintéticas, que o uso experimental do entendimento recomenda como seus princípios, aconteceu que tantas vezes se tem tentado em vão|demonstrar o princípio da razão suficiente. B 265 Nas duas restantes analogias ninguém pensou, embora delas sempre se servissem|tacitamente *, porque faltava o fio condu- A 218 tor das categorias, o único que pode descobrir e tornar visível cada lacuna do entendimento, tanto nos conceitos como nos princípios.

* A unidade do universo, no qual todos os fenómenos devem estar ligados, é manifestamente uma simples consequência do princípio, tacitamente admitido, da comunidade de todas as substâncias; porque se estas estivessem isoladas não constituiriam partes de um todo e se a sua ligação (acção recíproca do diverso) não fosse já necessária para a simultaneidade, não se poderia concluir desta, como relação puramente ideal, para aquela, como relação real. Mostrámos, no devido lugar, que a comunidade é propriamente o princípio da possibilidade de um conhecimento empírico da coexistência e que, propriamente, a conclusão vai desta àquela como sua condição.

4

OS POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO EM GERAL

1. O que está de acordo com as condições formais da experiência (quanto à intuição e aos conceitos) *é possível*

B 266 2. O que concorda com as condições materiais da experiência (da sensação) é *real*.

3. Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*.

A 219

ESCLARECIMENTO

As categorias da modalidade têm a particularidade de nada acrescentar, como determinações do objecto, ao conceito a que estão juntas como predicados, e apenas exprimir a relação com a faculdade de conhecimento. Mesmo que o conceito de uma coisa já esteja completo, poderei ainda perguntar se esse objecto é simplesmente possível ou se também é real e, neste último caso, se também é necessário. Não se pensam, assim, mais nenhumas determinações no próprio objecto, pergunta-se apenas qual a relação do objecto (e de todas as suas determinações) com o entendimento e o seu uso empírico, com a faculdade de julgar empírica e com a razão (na sua aplicação à experiência).

Por isso mesmo também os princípios da modalidade são apenas explicações dos conceitos da possibilidade, da realidade e da necessidade, no seu uso empírico e, com isto, ao mesmo tempo, restrições de todas as categorias ao uso meramente B 267 empírico, sem admitir ou permitir o transcendental. | Pois se as categorias não devem ter apenas significado lógico e se não limitam a exprimir, analiticamente, a forma do *pensamento*, antes devendo referir-se a *coisas* e à sua possibilidade, realidade ou necessidade, têm de aplicar-se à experiência possível e à sua

unidade sintética, única em que são dados objectos do conhecimento.

O postulado da *possibilidade* das coisas exige, pois, que o seu conceito esteja de acordo com as condições formais da experiência em geral. Porém, esta, ou seja, a forma objectiva da experiência em geral, contém toda a síntese que é requerida para o conhecimento dos objectos. Um conceito que engloba em si uma síntese, terá de considerar-se vazio e não se reporta a nenhum objecto, caso essa síntese não pertença à experiência; se a síntese for extraída da experiência, denomina-se então conceito *empírico*; se for condição *a priori* sobre que assenta a experiência em geral (a forma da experiência) temos então um *conceito puro*, que no entanto pertence à experiência, porque o seu objecto só nesta se pode encontrar. Pois de onde se poderia derivar o carácter de possibilidade de um objecto, pensado através um conceito sintético *a priori*, senão da síntese que constitui a forma do conhecimento empírico dos objectos? É certo que é condição lógica necessária, que tal conceito não encerre contradição; mas não suficiente, longe disso, para constituir a realidade objectiva do conceito, isto é, a possibilidade de um objecto tal qual é pensado pelo conceito. Assim, no conceito de uma figura delimitada por duas linhas rectas não há contradição, porque os conceitos de duas linhas rectas e do seu encontro não contêm a negação de uma figura; a impossibilidade não assenta no conceito em si mesmo,| mas na sua construção no espaço, isto é, nas condições do espaço e sua determinação; estas, por sua vez, têm a sua realidade objectiva, isto é, referem-se a coisas possíveis, porque contêm em si, *a priori*, a forma da experiência em geral.

A 220

B 268

A 221

Vamos agora mostrar a utilidade e a larga influência deste postulado da possibilidade. Quando tenho a representação de uma coisa que é permanente, de tal modo que tudo o que muda pertence unicamente ao seu estado, nunca, por meio deste simples conceito, posso conhecer que tal coisa seja possível. Ou então tenho a representação de alguma coisa que deve ser de tal natureza que, uma vez posta, sempre algo infalivelmente se lhe segue, e posso, seguramente, pensá-lo sem contradição; mas julgar não posso se uma tal propriedade (como causalidade) se

encontra em qualquer coisa possível. Posso, por fim, represen-
B 269 tar-me diversas coisas | (substâncias), de tal modo constituídas, que o estado de uma acarreta uma consequência no estado da outra e reciprocamente; mas não posso, de maneira nenhuma, deduzir destes conceitos, que contêm uma síntese simplesmente arbitrária, se tal relação se poderá atribuir a coisas quaisquer. A realidade objectiva destes conceitos, isto é, a sua verdade transcendental, conhece-se apenas na medida em que estes con-
A 222 ceitos exprimem *a priori* as relações das percepções | em toda a experiência, e isto, com certeza, independentemente da experiência, mas não independentemente de qualquer referência à forma de uma experiência em geral e à unidade sintética, na qual somente podem ser conhecidos empiricamente os objectos.

Se, porém, quiséssemos formar novos conceitos de substâncias, de forças e de acções recíprocas, a partir da matéria que a percepção nos oferece, sem retirar da própria experiência o exemplo da sua ligação, cairíamos em puras quimeras, sem qualquer indício de possibilidade, porque não se tomou por mestra a experiência, nem da experiência se extraíram tais conceitos. Conceitos imaginários desta espécie não podem receber *a priori* o carácter da sua possibilidade, à maneira das categorias, como condições de que toda a experiência depende, mas somente *a posteriori*, como conceitos dados pela própria expe-
B 270 riência; e | a sua possibilidade só pode ser conhecida *a posteriori* e empiricamente, ou então de modo algum. Uma substância, que estivesse permanentemente presente no espaço, sem todavia o preencher (como aquele intermediário entre matéria e ser pensante, que alguns quiseram introduzir), ou uma faculdade particular do nosso espírito de *intuir* antecipadamente o futuro (não simplesmente de o inferir) ou, por fim, uma capacidade do nosso espírito de estar em comunidade de pensamento com
A 223 outros homens (por muito distantes que possam estar), | são conceitos, cuja possibilidade é totalmente destituída de fundamento, porque não pode assentar sobre a experiência e suas leis conhecidas, e sem a experiência constituem uma ligação arbitrária de pensamentos, que, embora não encerrem contradição, não pode todavia reivindicar realidade objectiva nem, portanto, a possibilidade de um objecto como o que aqui se pretende pensar. No

que respeita à realidade, é evidente que não se poderia pensar *in concreto* uma tal realidade, sem o auxílio da experiência, pois só pode referir-se à sensação, como matéria da experiência, e não à forma da relação, com a qual poderíamos sempre jogar com ficções.

Mas, ponho de parte tudo aquilo cuja possibilidade só possa ser derivada da realidade na experiência e considero aqui apenas a possibilidade de coisas mediante conceitos *a priori*, acerca das quais insisto em|afirmar, que nunca se verificam por dedução de tais conceitos por si sós, mas sempre e apenas na medida em que são condições formais e objectivas de uma experiência em geral. B 271

Parece, com efeito, que se poderia conhecer a possibilidade de um triângulo a partir do seu conceito tomado em si mesmo (que é certamente independente da experiência), pois podemos, de facto, dar-lhe um objecto totalmente *a priori*, isto é, construí-lo. Como esta construção, porém, seria apenas a forma de um objecto, o triângulo seria sempre um produto da imaginação|e a possibilidade do objecto desse produto seria duvidosa, porquanto exigiria ainda outra coisa, a saber, que tal figura fosse pensada apenas nas condições em que assentam todos os objectos da experiência. Ora, só porque o espaço é uma condição formal *a priori* de experiências externas e porque a síntese figurativa pela qual construímos na imaginação um triângulo é totalmente idêntica à que usamos na apreensão de um fenómeno para o converter num conceito da experiência, só por isso se pode ligar a este conceito de triângulo a representação da possibilidade de uma coisa semelhante. E assim a possibilidade de grandezas contínuas e até mesmo de grandezas em geral, porque os seus conceitos são todos sintéticos, nunca ressalta, claramente, dos próprios conceitos, mas destes|como condições formais da determinação dos objectos dados pela experiência em geral; e onde, senão na experiência, pela qual somente nos são dados objectos, se iriam procurar objectos que correspondessem aos conceitos? Podemos, todavia, conhecer e caracterizar a possibilidade das coisas, sem recorrer previamente à própria experiência, apenas pela referência às condições formais pelas quais algo é determinado em geral como A 224 B 272

objecto na experiência, por conseguinte, totalmente *a priori*, mas no entanto sempre em relação com a experiência e dentro dos seus limites.

A 225 O postulado | relativo ao conhecimento da *realidade* das coisas exige uma *percepção* e, portanto, uma sensação, acompanhada de consciência; não exige, é certo, consciência imediata do próprio objecto, cuja existência deverá ser conhecida, mas sim o acordo desse objecto com qualquer percepção real, segundo as analogias da experiência, que representam toda a ligação real numa experiência em geral.

No *simples conceito* de uma coisa não se pode encontrar nenhum carácter da sua existência. Embora esse conceito seja de tal modo completo, que nada lhe falte para pensar a coisa com todas as suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso; trata-se apenas de saber se a coisa nos é dada, de tal modo que a sua percepção possa sempre preceder B 273 o conceito. | Se o conceito precede a percepção, isto significa a mera possibilidade da coisa; mas a percepção, que fornece a matéria para o conceito, é o único carácter da realidade. Pode-se, contudo, também conhecer a existência de uma coisa antes da sua percepção, portanto *comparative a priori*, desde que esteja em conexão com algumas percepções, segundo os princípios da ligação empírica das mesmas (as analogias). Nesse caso, a existência da coisa correlaciona-se com as nossas percepções A 226 numa experiência | possível e, seguindo o fio condutor dessas analogias, podemos chegar até à coisa na série das percepções possíveis, partindo da nossa percepção real. Assim, conhecemos a existência de uma matéria magnética, que penetra todos os corpos, pela percepção da limalha de ferro atraída, embora a constituição dos nossos órgãos não nos permita a percepção imediata dessa matéria. Com efeito, segundo as leis da sensibilidade e o contexto das nossas percepções, chegaríamos a ter, numa experiência, a intuição empírica imediata dessa matéria, se os nossos sentidos fossem mais apurados, mas a estrutura grosseira destes órgãos não afecta em nada a forma da experiência possível em geral. O alcance, pois, da percepção e do que dela depende, segundo leis empíricas, é também o mesmo do nosso conhecimento da existência das coisas. Se não come-

çarmos pela experiência ou não prosseguirmos|de acordo com as leis do encadeamento empírico dos fenómenos, em vão faremos gala de adivinhar e investigar a existência de qualquer coisa. [O *idealismo*, porém, apresenta uma poderosa objecção contra estas regras de comprovação mediata da existência, pelo que é este o lugar próprio para a sua refutação. B 274

REFUTAÇÃO DO IDEALISMO

O idealismo (o idealismo *material*, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objectos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*; o *primeiro* é o idealismo *problemático de Descartes*, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica *(assertio)*, a saber; *eu sou*; o *segundo* é o idealismo *dogmático de Berkeley*, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço. O idealismo dogmático é inevitável, se se considera o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si; sendo assim, tanto o espaço como tudo a que serve de condição é um não-ser. Mas o fundamento deste idealismo foi por nós demolido na estética transcendental. O idealismo problemático, que nada afirma de semelhante e só alega|a B 275 incapacidade de demonstrar, por uma experiência imediata, uma existência que não seja a nossa, é racional e conforme a uma maneira de pensar rigorosamente filosófica, a saber, não permitir um juízo decisivo antes de ter sido encontrada prova suficiente. A prova exigida deverá, pois, mostrar que temos também experiência e não apenas *imaginação* das coisas exteriores. O que decerto só pode fazer-se, demonstrando que, mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*.

TEOREMA

A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objectos no espaço fora de mim.

Prova

Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de *permanente* na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim, porque precisamente a minha existência no tempo só pode ser determinada, antes de mais, por esse permanente [1]. Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma *coisa* exterior a mim, e não pela simples *representação* de uma coisa exterior a mim. Consequentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela

B 276 existência de coisas reais, que | percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim.

Observação 1. — Observar-se-á na prova precedente, que o jogo do idealismo se volta contra ele, com a maior razão. Admitia o idealismo, que a única experiência imediata é a experiência interna e daí apenas se *inferem* as coisas exteriores,

---

[1] *Esta proposição, conforme o prefácio de Kant em B, deve modificar-se da seguinte maneira:*

Ora o que permanece não pode ser uma intuição em mim, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim, são representações e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e, consequentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram.

mas, somente de maneira incerta, como sempre que se inferem causas *determinadas* de dados efeitos, porque também pode residir em nós próprios a causa das representações, que, talvez erradamente, atribuímos às coisas exteriores. Ora, aqui é demonstrado que só a experiência exterior é propriamente imediata*, e que|só por seu intermédio é possível, não a consciência da nossa própria existência, mas a sua determinação no tempo, isto é, a experiência interna. É certo que a representação: *eu sou*, que exprime a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum *conhecimento*, portanto não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente, e aqui, intuição interna, com referência à qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado; para isso são exigidos absolutamente objectos exteriores; por conseguinte, a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa. B 277

Observação 2. — Com isto concorda perfeitamente todo o uso experimental da nossa capacidade de conhecer na determinação do tempo. Além de só podermos perceber toda a determinação de tempo pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao que é permanente no espaço (por exemplo o movimento do sol, relativamente|aos objectos da terra), nem mesmo dispomos de algo permanente, sobre que pudéssemos assentar, como intuição, um conceito de substância, a não ser a *matéria*, e esta mesma permanência não é extraída B 278

---

* A consciência *imediata* da existência das coisas externas não é pressuposta, mas provada no presente teorema, quer possamos ou não dar conta da possibilidade dessa consciência, O problema acerca dessa possibilidade consistiria em saber se possuimos apenas um sentido interno e nenhum externo, mas simplesmente uma imaginação externa. Ora é claro que, mesmo para imaginarmos algo como externo, isto é, para o apresentarmos aos sentidos na intuição, é necessário que já tenhamos um sentido externo e assim distingamos imediatamente a simples receptividade de uma intuição externa da expontaneidade que caracteriza toda a imaginação. Com efeito, o simples imaginar um sentido externo seria anular mesmo a faculdade de intuição a qual deve ser determinada pela capacidade de imaginação. B 277

da experiência externa, mas é suposta *a priori* pela existência das coisas exteriores, como condição necessária de toda a determinação do tempo, e, portanto, também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência. A consciência de mim próprio na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação simplesmente *intelectual* da espontaneidade de um sujeito pensante. Eis porque este *eu* não possui o mínimo predicado de intuição que, enquanto *permanente*, possa servir de correlato à determinação do tempo no sentido interno, como para a matéria serve, por exemplo, a *impenetrabilidade*, enquanto intuição *empírica*.

Observação 3. — Da necessidade da existência de objectos exteriores para a possibilidade de uma conscência determinada de nós mesmos não se conclui que toda a representação intuitiva das coisas exteriores implique a existência dessas mesmas coisas, porquanto esta representação pode ser simplesmente um efeito da imaginação (em sonhos ou também na loucura); e, mesmo nesse caso, realiza-se unicamente mediante a reprodução de antigas percepções externas, que, conforme mostrámos, só são possíveis mercê da realidade dos objectos exteriores. Aqui apenas se pretendeu provar que a experiência interna
B 279 em geral só é possível mediante |a experiência externa em geral. Para averiguar se esta ou aquela suposta experiência é ou não simples imaginação, será preciso descobri-lo segundo as determinações particulares dessa experiência e o seu acordo com os critérios de toda a experiência real].

*

* *

Por fim, no respeitante ao terceiro postulado, refere-se este à necessidade material na existência, e não à necessidade da simples ligação lógica e formal dos conceitos. Ora, como nenhuma existência dos objectos dos sentidos pode ser conhecida inteiramente *a priori*, mas só comparativamente *a priori* em
A 227 relação a outra existência | já dada, e porque apenas se tem acesso àquela existência que deve estar contida algures no con-

texto da experiência de que a percepção dada é uma parte, conclui-se que a necessidade da existência nunca pode ser conhecida por conceitos, mas sempre unicamente pela ligação com o que foi percebido, segundo as leis gerais da experiência. Ora, não há nenhuma existência, cuja necessidade possa ser conhecida pela condição de outros fenómenos dados, que não seja a existência de efeitos resultantes de causas dadas segundo as leis da causalidade. Portanto, não é da existência das coisas (substâncias), mas apenas do seu estado, que podemos conhecer a necessidade, e isso, certamente, a partir outros estados, dados na percepção, segundo as leis empíricas da causalidade. Daqui se conclui, que o critério da necessidade reside simplesmente na lei da experiência possível, a saber, que tudo o que acontece está determinado *a priori* no fenómeno pela sua causa. Eis porque só conhecemos na natureza a necessidade dos *efeitos*, cujas causas nos são dadas, e o carácter da necessidade na existência não excede o campo da experiência possível e, mesmo neste campo, não se aplica à existência das coisas como substâncias, porque nunca estas podem ser consideradas efeitos empíricos ou algo que acontece e que nasce. A necessidade refere-se apenas às relações dos fenómenos, segundo a lei dinâmica da causalidade, e à possibilidade, nela fundada, de concluir *a priori* de qualquer existência dada (de uma causa) uma outra existência (a do efeito). Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; é este um princípio que submete toda a mudança no mundo a uma lei, isto é, a uma regra de existência necessária, sem a qual nem sequer haveria natureza. Eis porque o princípio: nada acontece por cego acaso *(in mundo non datur casus)* é uma lei *a priori* da natureza, assim como: nenhuma necessidade na natureza é cega, mas tão-só condicionada, ou seja, inteligível *(non datur fatum)*. Estes dois princípios são leis que submetem o jogo de mudanças a uma *natureza das coisas* (como fenómenos) ou, o que é o mesmo, à unidade do entendimento, unicamente no qual podem pertencer a uma experiência como unidade sintética dos fenómenos. Ambos se incluem nos princípios dinâmicos. O primeiro é, com efeito, uma consequência do princípio da causalidade (entre as analogias da experiência). O segundo pertence aos princípios da

B 280

A 228

B 281

modalidade, que acrescenta ainda à determinação causal o conceito de necessidade, necessidade submetida a uma regra do entendimento. O princípio da continuidade proibia qualquer A 229 salto na série dos fenómenos (mudanças) (*in mundo non datur*| *saltus*), mas também qualquer lacuna ou hiato entre dois fenómenos, no conjunto das intuições empíricas no espaço (*non datur hiatus*); com efeito, este princípio pode assim formular-se: Na experiência nada se pode dar que demonstre um *vacuum*, ou sequer o permita como fazendo parte da síntese empírica. Quanto ao vácuo, que possa pensar-se fora do campo da experiência possível (do mundo), não pertence ele à jurisdição do simples entendimento, que apenas decide acerca de questões referentes ao aproveitamento de fenómenos dados para o conhecimento empírico; é uma tarefa para a razão idealista, que B 282 excede a esfera de uma experiência possível| e pretende ajuizar acerca do que rodeia e delimita essa própria esfera; tem pois de ser avaliada na dialéctica transcendental. Poderíamos, facilmente, representar estas quatro proposições (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), assim como todos os princípios de origem transcendental, segundo a sua ordem, conforme à ordem das categorias e apontar o lugar de cada uma; mas o leitor já exercitado saberá fazê-lo por si, ou facilmente encontrará o fio condutor. Estes princípios concordam todos, unicamente, em nada admitir na síntese empírica, que possa prejudicar ou obstar ao entendimento e encadeamento contínuo dos fenómenos, ou seja, à unidade dos seus conceitos. A 230 Pois só| no entendimento é possível a unidade da experiência em que todas as percepções deverão ter o seu lugar.

Quanto a saber se o campo da possibilidade é maior que o que contém todo o real, e se este, por sua vez, é maior que o conjunto do que é necessário, são questões interessantes, e de solução sintética, mas que também unicamente competem à razão, pois equivalem, aproximadamente, a perguntar se todas as coisas, como fenómenos, se incluem no conjunto e no contexto de uma única experiência, de que cada percepção dada é B 283 uma parte, que não| poderia ser ligada a outros fenómenos, ou se as minhas percepções podem pertencer (no seu encadeamento geral) a mais do que uma experiência possível. O enten-

dimento apenas fornece *a priori* à experiência em geral uma regra referente às condições subjectivas e formais, tanto da sensibilidade como da apercepção, únicas que a tornam possível. Outras formas da intuição (além do espaço e do tempo), bem como outras formas do entendimento (além das formas discursivas do pensamento ou do conhecimento por conceitos), embora possíveis, não poderiam, de modo algum, ser concebidas ou tornadas compreensíveis por nós; mas, ainda que o fossem, não pertenceriam à experiência, como ao único conhecimento em que nos são dados objectos. Se poderiam verificar-se outras|percepções além das que pertencem ao conjunto da nossa experiência possível e se assim haveria um campo totalmente diferente da matéria, é o que o entendimento não pode decidir, pois apenas se ocupa da síntese do que é dado. De resto, é flagrante a indigência dos nossos raciocínios habituais, pelos quais criamos um grande reino do possível, de que todo o real (todo o objecto da experiência) seria apenas uma pequena parte. Todo o real é possível. Daqui se deduz, naturalmente, segundo as regras lógicas da conversão, a proposição simplesmente particular: Algum possível é real; o que parece querer significar|o mesmo que: Há muito de possível que não é real. Parece, na verdade, que se poderia pôr o número do possível mais elevado do que o real; pois é necessário que algo se acrescente àquele para formar este. Não conheço, todavia, essa adição ao possível, pois o que lhe deveria ser acrescentado seria impossível. Para o meu entendimento, apenas se pode acrescentar à concordância com as condições formais da experiência algo que é a ligação com qualquer percepção; o que porém se liga à percepção, segundo leis empíricas, é real, ainda que não seja imediatamente percebido. Se, porém, no encadeamento geral com o que me é dado na percepção, é possível outra série de fenómenos, ou seja, mais do que uma experiência única, que tudo englobe, eis o que não se pode concluir do que é dado; e muito menos sem que qualquer coisa seja dada, porque nada se pode pensar alguma vez sem matéria. O que só é possível sob condições, também simplesmente possíveis, não o é *de todos os pontos de vista*. É assim, porém, que surge a pergunta quando se pretende saber se a possibilidade das coisas excede o âmbito da experiência.

A 231

B 284

A 232

Mencionei estes problemas apenas para não deixar qual-
B 285 quer lacuna no que, | segundo a opinião corrente, pertence aos conceitos do entendimento. Mas, de facto, a possibilidade absoluta (válida sob todos os aspectos) não é um simples conceito do entendimento e não pode de modo algum ter aplicação empírica; tal conceito pertence exclusivamente à razão, que ultrapassa todo o uso empírico possível do entendimento. Eis porque tivemos de contentar-nos com uma simples observação crítica, deixando o assunto por esclarecer até ulterior consideração satisfatória.

Ao terminar este quarto número e, deste modo, encerrar o sistema total dos princípios do entendimento puro, devo ainda indicar o motivo que justifica a denominação de postulados dada aos princípios da modalidade. Não uso aqui esta expressão no sentido que alguns autores filosóficos modernos lhe atri-
A 233 buem, | contrariamente à acepção dos matemáticos, a quem propriamente pertence, segundo o qual postular significa dar uma proposição por imediatamente certa, sem justificação nem prova; se as proposições sintéticas, por mais evidentes que sejam, se devessem admitir sem dedução e apenas em virtude da sua exigência a uma adesão incondicionada, seria a falência de toda a crítica do entendimento; e como não faltam pretensões atrevidas, de que não está isenta a crença vulgar (que não é
A 234 todavia uma credencial), é inegável que o nosso entendimento estaria exposto a todas as opiniões, sem poder recusar-se a admitir enunciados que, embora ilegítimos, reclamam ser admitidos com o mesmo tom de segurança de verdadeiros axiomas. Assim, pois, quando se acrescenta, sinteticamente, uma determinação *a priori* ao conceito de uma coisa, deverá, imprescindivelmente, juntar-se-lhe, senão uma prova, pelo menos a dedução da legitimidade da sua afirmação.

Porém, os princípios da modalidade não são objectivamente sintéticos, porque os predicados da possibilidade, realidade e necessidade, pelo facto de acrescentarem algo à representação do objecto, não acrescentam, nem minimamente, o conceito a que se referem. São, no entanto, sempre sintéticos,
B 286 mas apenas subjectivamente, isto é, acrescentam ao conceito de uma coisa (do real), acerca da qual de resto nada dizem, a

faculdade de conhecimento de onde tem a sua origem e seu lugar, de tal modo que, se esse estiver apenas, no entendimento, em ligação com as condições formais da experiência, o seu objecto é possível; se estiver articulado à percepção (à sensação como matéria dos sentidos) e por ela for determinado, mediante o entendimento, o objecto é real; se é determinado pelo encadeamento das percepções, segundo conceitos, o objecto|é necessário. Os princípios da modalidade apenas exprimem, relativamente ao conceito, a acção da faculdade de conhecimento que o origina. Ora, na matemática, um postulado é uma proposição prática, que apenas contém a síntese pela qual damos a nós próprios um objecto e produzimos o seu conceito; assim, por exemplo, com uma linha dada, a partir de um ponto dado, descrevemos um círculo sobre uma superfície. E semelhante proposição não pode ser demonstrada, porque o processo que ela exige é, precisamente, aquele pelo qual produzimos, antes de mais, o conceito de tal figura. Sendo assim, temos o mesmo direito de postular os princípios da modalidade, porque não alargam o conceito de coisas em geral *,|somente indicam a maneira como o conceito está ligado em geral à faculdade de conhecer.

B 287

A 235

*

* *

[OBSERVAÇÃO GERAL AO SISTEMA DOS PRINCÍPIOS

B 288

É sobremodo digno de nota, que não possamos reconhecer a possibilidade de uma coisa mediante a simples categoria; sempre precisamos de recorrer a uma intuição, para, por seu intermédio, pôr em evidência a realidade objectiva do conceito puro do entendimento. Vejamos, por exemplo, a categorias da

---

* Pela *realidade* de uma coisa, ponho evidentemente mais que a possibilidade, mas não *na coisa*; porque esta nunca pode conter mais na realidade do que estava contido na sua possibilidade total. Mas, como a possibilidade era simplesmente uma posição da coisa relativamente ao entendimento (ao seu uso empírico), assim é a realidade, ao mesmo tempo, uma ligação dessa coisa com a percepção.

relação. Como 1. pode alguma coisa existir apenas como *sujeito* e não como simples determinação de outras coisas, ou seja, como pode ser *substância*; ou como 2. deve existir uma coisa em virtude de outra existir, e, portanto, como pode alguma coisa em geral ser causa; ou 3. como, quando diversas coisas são, do facto de uma delas existir, alguma coisa resulta para as restantes e reciprocamente, e como, desta maneira, pode haver uma comunidade de substâncias; eis o que não pode reconhecer-se mediante simples conceitos. O mesmo se passa com as restantes categorias; ou seja, por exemplo, como uma coisa pode ser idêntica a várias juntas, isto é, uma grandeza, etc. Sempre que falte a intuição, não se sabe se por intermédio das categorias se pensa um objecto ou mesmo se lhes pode corresponder em geral qualquer objecto; e assim se confirma que as categorias não são por si *conhecimentos*, mas simples *formas de pensamento*, que servem para formar conhecimentos a partir de intuições

B 289 dadas. —|Daí também resulta o não se poder extrair das simples categorias uma proposição sintética. Quando digo, por exemplo, que em toda a existência há substância, isto é, algo que só pode existir como sujeito e não como simples predicado, ou então que cada coisa é um *quantum*, etc., nada aqui pode servir-nos para ultrapassar um conceito dado e ligá-lo a outro. Eis porque nunca se conseguiu provar uma proposição sintética a partir de simples conceitos puros do entendimento, como por exemplo esta: Tudo o que existe como contingente tem uma causa. Nunca se fez mais que demonstrar que, sem essa relação, não poderíamos *compreender* a existência do contingente, isto é, não poderíamos *a priori* conhecer pelo entendimento a existência de uma tal coisa; daí não se segue, porém, que essa relação seja também a condição da possibilidade das próprias coisas. Assim, quem se quiser reportar à nossa prova do princípio da causalidade, verificará que só pudemos provar esse princípio em relação a objectos de experiência possível. Tudo o que acontece (toda a ocorrência) pressupõe uma causa; mesmo assim, só pudemos demonstrá-lo como um princípio da possibilidade da experiência, portanto, do *conhecimento* de um objecto dado na *intuição empírica*, e não a partir de simples conceitos. Não se pode negar que a proposição: Todo o contingente deve ter uma

causa, seja para todos evidente | mediante simples conceitos; mas B 290
então o conceito de contingente é já de tal maneira compreendido, que contém, não a categoria da modalidade (como algo cuja não-existência se pode *pensar*), mas a da relação (como alguma coisa que só pode existir como consequência de outra), e trata-se então, com efeito, de uma proposição idêntica: O que só pode existir como consequência tem uma causa. De facto, ao pretendermos dar exemplos da existência contingente, recorremos sempre às *mudanças* e não apenas à possibilidade do *pensamento do contrário* *. — A mudança, porém, é um acontecimento que, | como tal, só é possível mediante uma causa, e a sua B 291
não-existência é, pois, em si, possível; e assim se reconhece a contingência de alguma coisa, pelo facto de só poder existir como efeito de uma causa; se admitirmos, pois, que uma coisa é contingente, dizer-se que tem uma causa é uma proposição analítica.

Mais digno de nota é, porém, que, para entender a possibilidade das coisas, em consequência das categorias, e assim mostrar a *realidade objectiva* destas últimas, carecemos não só de intuições, mas de *intuições externas*. Se considerarmos, por exemplo, os conceitos puros da *relação*, encontramos que 1) temos necessidade de uma intuição *no espaço* (a da matéria) para, em correspondência com o conceito de *substância*, dar algo de *permanente* na intuição (e desse modo mostrar a realidade objectiva desse conceito), pois só o espaço é determinado com permanência, enquanto o tempo, e por conseguinte tudo o que se encontra no

---

* Pode facilmente conceber-se a não-existência da matéria, mas os antigos não concluíam daí a sua contingência. Por si só, a própria alternância da existência e da não-existência de um dado estado de uma coisa, em que toda a mudança consiste, não prova, em nada, a contingência desse estado, por assim dizer, pela realidade do seu contrário. Por exemplo, o repouso de um corpo, que se sucede ao movimento, só prova, pela contingência do movimento desse corpo, que o repouso é o contrário do movimento. Com efeito, este contrário só está *oposto* ao outro, lógica e não realmente. Para demonstrar a contingência do seu movimento haveria necessidade de provar que, em vez de estar em movimento no ponto precedente do tempo, tivesse sido possível *então* estar o corpo em repouso e não estar em repouso *depois*, porque então poderiam muito bem coexistir os dois contrários.

sentido interno, flui continuamente; 2) para representar a *mudança*, como a intuição que corresponde ao conceito de *causalidade*, temos de recorrer ao exemplo do movimento, como mudança no espaço, e só assim, são susceptíveis de intuição mudanças, cuja possibilidade nenhum entendimento puro pode entender. Mudança é a ligação de determinações contraditoriamente opostas entre si na existência de uma só e mesma B 292 coisa. Mas, como é possível, que de um dado estado | de uma coisa derive para a mesma coisa outro estado, oposto ao primeiro? Não só razão alguma pode tornar compreensível para si mesma, sem exemplos, a possibilidade de a dado estado de uma coisa se suceder outro, oposto ao primeiro, nem tão-pouco pode tornar inteligível sem intuição, e esta intuição é a do movimento de um ponto no espaço, cuja existência em diversos lugares (como sucessão de determinações opostas) nos torna, antes de mais, intuível a mudança; pois, mesmo para poder conceber mudanças internas, temos que representar, de maneira figurada, por uma linha, o tempo, como a forma do sentido interno, e representar a mudança interna pelo traçado dessa linha (pelo movimento), e por conseguinte a nossa própria existência sucessiva em diferentes estados, por uma intuição externa. O verdadeiro fundamento disto é que toda a mudança pressupõe algo de permanente na intuição, para poder ser percebida como mudança e que no sentido interno se não encontra qualquer intuição permanente. — Por fim, a categoria da *comunidade*, quanto à sua possibilidade, não se pode absolutamente entender unicamente pela razão, pelo que é impossível compreender a realidade objectiva deste conceito sem intuição e, o que é mais, sem intuição externa no espaço. Com efeito, existindo várias substâncias, como se poderá pensar a possibilidade de que da existência de uma possa seguir-se algo na existência de outra (como efeito) e reciprocamente, e que, pelo facto de haver algo B 293 na primeira deve haver também nas | outras algo, que não pode ser entendido unicamente a partir da existência dessas? Pois é isto o que se exige para que haja comunidade, mas é de todo incompreensível, entre coisas completamente isoladas umas das outras, pela sua maneira de subsistir. Eis porque Leibniz, ao atribuir uma comunidade às substâncias do mundo, somente tais

como o entendimento por si só as concebe, precisou da mediação de uma divindade para a explicar; porque, a partir da sua simples existência, essa comunidade lhe parecia justificadamente inconcebível. Podemos, contudo, conceber a possibilidade da comunidade (das substâncias como fenómenos), se as representarmos no espaço, ou seja, na intuição externa. Com efeito, o espaço contém já *a priori* relações externas formais, que são condição da possibilidade das relações reais (de acção e reacção e, portanto, da comunidade). Do mesmo modo, facilmente se pode mostrar que a possibilidade das coisas como *grandezas*, e, portanto, a realidade objectiva da categoria da quantidade, só na intuição externa podem ser representadas e só por seu intermédio, ulteriormente aplicadas ao sentido interno. Mas, para não me alongar, tenho de deixar que o leitor encontre por si os respectivos exemplos.

Toda esta observação é de grande importância, não só para confirmar a nossa precedente refutação do idealismo, mas também e sobretudo, quando se tratar do *conhecimento de nós próprios* pela simples consciência|interna e da determinação da nossa natureza sem o socorro de intuições empíricas externas, para nos mostrar os limites da possibilidade de um tal conhecimento. B 294

A última consequência de toda esta secção é, portanto, que todos os princípios do entendimento puro nada mais são que princípios *a priori* da possibilidade da experiência, e que somente a esta se referem também todas as proposições sintéticas *a priori*, e até mesmo a sua possibilidade assenta totalmente nesta relação.]

CAPÍTULO III

DO PRINCÍPIO DA DISTINÇÃO DE TODOS OS OBJECTOS EM GERAL EM FENÓMENOS E NÚMENOS

Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante),| B 295 rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e|constantemente A 236 ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo. Antes, porém, de nos aventurarmos a esse mar para o explorar em todas as latitudes e averiguar se há algo a esperar dele, será conveniente dar um prévio relance de olhos ao mapa da terra que vamos abandonar, para indagarmos, em primeiro lugar, se acaso não poderíamos contentar-nos, ou não teríamos, forçosamente, que o fazer, com o que ela contém, se em nenhuma parte houvesse terra firme onde assentar arraiais; e, em segundo lugar, perguntarmos a que título possuímos esse país e se podemos considerar-nos ao abrigo de quaisquer pretensões hostis. Embora já ao longo da Analítica tivéssemos dado suficiente resposta a estas interrogações, uma revista sumária das soluções dadas pode reforçar a convicção, reunindo num só ponto os seus momentos.

Vimos, nomeadamente, que tudo o que o entendimento extrai de si próprio, sem o recurso da experiência, não serve para qualquer outra finalidade que não seja o uso da experiência. Os| princípios do entendimento puro, quer sejam consti- B 296

tutivos *a priori* (como os matemáticos), quer meramente regulati-
A 237 vos (como os dinâmicos), contêm apenas, por assim dizer, | o esquema puro para a experiência possível, pois a unidade desta provém, unicamente, da unidade sintética que o entendimento, por si só, originariamente, concede à síntese da imaginação, relativamente à apercepção; com essa unidade, devem os fenómenos, como *data* para um conhecimento possível, encontrar-se já *a priori* em relação e harmonia. Embora estas regras do entendimento sejam não somente verdadeiras *a priori*, mas mesmo a fonte de toda a verdade, isto é, da concordância do nosso conhecimento com os objectos, pelo facto de conterem em si o princípio da possibilidade da experiência, como conjunto de todo o conhecimento em que nos podem ser dados objectos, não nos parece, contudo, suficiente, expor simplesmente o que é verdadeiro, mas ainda expor o que se deseja saber. Se, mediante esta investigação crítica, nada mais aprendermos do que aquilo que por nós teríamos verificado no uso empírico do entendimento e mesmo sem qualquer investigação tão subtil, parece que o seu benefício não compensaria os esforços e os preparativos. Pode-se responder, é certo, que nenhuma curiosidade é mais prejudicial à ampliação do nosso conhecimento do que a de pretender sempre
B 297 antecipadamente saber | a utilidade das pesquisas, antes de iniciadas, e antes de se poder formar a mínima ideia dessa utilidade, mesmo que a tivéssemos diante dos olhos. Há, todavia, uma
A 238 vantagem que pode compreender e apreciar o mais renitente e | menos animoso aprendiz de uma investigação transcendental e que é esta: o entendimento, que apenas se ocupa do seu uso empírico, que não reflecte sobre as fontes do seu próprio conhecimento, pode, é certo, progredir muito, mas não pode determinar para si próprio as fronteiras do seu uso, e saber o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira, pois para tanto se requerem as indagações profundas que temos realizado. Mas, se não puder distinguir se certas questões se situam ou não no seu horizonte, nunca terá a certeza dos seus direitos e da sua propriedade; terá de contar com muitas e humilhantes correcções, sempre que (como é inevitável), transgredir incessantemente as fronteiras do seu domínio e se perder em quimeras e ilusões.

Que o entendimento só pode fazer um uso empírico e nunca um uso transcendental de todos os seus princípios *a priori*, e mesmo de todos os seus conceitos, é uma proposição que, convictamente reconhecida, acarreta| importantes consequências. B 298 O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, consiste em referi-lo a coisas *em geral* e *em si*[1]; é empírico, porém, o uso que se refere simplesmente aos *fenómenos*, ou seja, a objectos de uma *experiência*|possível. Mas que apenas este último A 239 uso se possa sempre verificar, é o que daí se depreende. Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objecto a que se refira. Sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo, embora possa conter ainda a função lógica de formar um conceito a partir de certos dados. Ora, só na intuição se pode dar um objecto a um conceito e, embora uma intuição pura seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objecto, também essa intuição só pode receber o seu objecto, e portanto validade objectiva, por intermédio da intuição empírica de que é simplesmente a forma. Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto possíveis *a priori*, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem qualquer validade objectiva, são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações. Consideremos, por exemplo,| os con- B 299 ceitos da matemática e mesmo, primeiramente, nas suas intuições puras: o espaço tem três dimensões, entre dois pontos só pode haver uma linha recta, etc. Embora todos estes princípios e a representação do objecto, de que esta ciência se ocupa, sejam produzidos totalmente *a priori*| no espírito, nada significariam, se A 240 não pudéssemos sempre mostrar o seu significado nos fenómenos (nos objectos empíricos). Para tal se requer que se *torne sensível* um conceito abstracto, isto é, que se mostre na intuição um

[1] *Nos Nachträge zu Kritik, editados por B. Erdmann em 1881, encontra-se a correcção de Kant, anotada no exemplar de uso da Crítica da Razão pura:* em lugar de "coisas em geral e em si" deve entender-se "objectos que não nos são dados em nenhuma intuição e são, portanto, não sensíveis" (*Nachträge CXVII*).

objecto que lhe corresponda, porque, não sendo assim, o conceito ficaria (como se diz) privado de *sentido*, isto é, sem significação. A matemática cumpre esta exigência pela construção da figura, que é um fenómeno presente aos sentidos (embora produzido *a priori*). O conceito de quantidade, nesta mesma ciência, procura apoio e sentido no número e este, por sua vez, nos dedos, nas esferas de coral das tábuas de calcular, ou nos traços e pontos que se põem diante dos olhos. O conceito é sempre produzido *a priori*, juntamente com os princípios sintéticos ou fórmulas extraídas desse conceito; mas o seu uso e aplicação a supostos objectos só pode encontrar-se na experiência, cuja possibilidade (quanto à forma) contêm *a priori*.

B 300 |Este caso é também o de todas as categorias e de todos os princípios delas formados, como facilmente se vê, porque não podemos dar uma definição real de nenhuma delas, [isto é, tornar compreensível a possibilidade do seu objecto,] sem nos reportarmos, em seguida, às condições da sensibilidade, portanto à forma dos fenómenos, aos quais, como seus únicos objectos, A 241 devem | estar limitadas essas categorias; porque, retirada esta condição, desaparece todo o significado, ou seja, toda a relação com o objecto, e já não haverá um exemplo que possa tornar concebível que coisa é propriamente pensada com tais conceitos[1].

---

[1] *Em A. este parágrafo continuava da seguinte maneira:*

Ao traçar, mais acima, a tábua das categorias, dispensamo-nos de as definir umas após outras, porque a nossa intenção, que simplesmente se limitava ao seu uso sintético, não tornava essa definição necessária e, ao empreender coisas inúteis, não nos devemos expor a responsabilidades que se podem dispensar. Isto não é uma desculpa, mas uma regra de prudência muito importante, não se arriscar imediatamente a definir e não pretender ou tentar a perfeição ou a precisão na determinação do conceito, quando podemos contentar-nos com um ou outro carácter desse conceito, sem necessitar para isso de uma enumeração completa de todos os caracteres que exprimem o conceito total. Vê-se presentemente que o fundamento dessa prudência é ainda mais profundo, pois não poderíamos definir as categorias quando queA 242 ríamos*; mas, quando se afastam todas as condições da|sensibilidade que as

---

* Refiro-me neste lugar à definição real, que não se limita a substituir uma coisa por palavras mais compreensíveis, mas que contém uma característica clara, pela qual o *objecto (definitum)* pode sempre ser reconhecido com

Ninguém pode definir o conceito de grandeza em geral senão dizendo, por exemplo, que é a determinação de uma coisa, que permite pensar quantas vezes nela se contém a unidade. Mas este quantas vezes assenta na repetição sucessiva, portanto sobre o tempo e a síntese (do homogéneo) no tempo. A realidade, em oposição à negação, só pode definir-se pensando um tempo (como o conjunto de todo o ser), que está cheio ou vazio dessa realidade. Se puser de parte a permanência (que é a existência em todo o tempo) apenas me resta, para formar o conceito de substância, a representação lógica do sujeito, que suponho realizar representando-me algo que só pode ter lugar simplesmente como sujeito (não pode ser predicado de algo). A 243 B 301
Não conheço, porém, quaisquer condições, pelas quais este privilégio lógico possa convir a qualquer coisa, nem também se possa utilizar ou dele extrair a mínima consequência, porque, por seu intermédio, não se determina qualquer objecto para uso desse conceito e, portanto, ignora-se se alguma vez esse conceito significa qualquer coisa. Quanto ao conceito de causa (se abstrairmos do tempo, em que algo se segue a outra coisa, segundo uma regra), na categoria pura apenas encontraríamos que há alguma coisa, donde se conclui a existência de outra e, sendo assim, não só não poderia distinguir-se a causa do efeito, mas também, porque esta capacidade de concluir, em breve exigiria condições que ignoramos, não teria o conceito qualquer determinação que lhe permita aplicar-se a um objecto. O pretenso princípio, segundo o qual todo o contingente tem uma causa, apresenta-se, sem dúvida, com uma certa gravidade, como se possuísse em si

---

assinalam como conceitos de um uso empírico possível e se tomam por conceitos de coisas em geral (portanto de uso transcendental), mais não há a fazer com elas do que considerar as funções lógicas no juízo como condição de possibilidade das próprias coisas, sem poder mostrar, no mínimo, onde possam ter a sua aplicação e o seu objecto e, portanto, como podem ter alguma significação e validade objectiva no entendimento puro, sem a sensibilidade.

---

segurança e torna possível a aplicação do conceito definido. A definição real seria | então aquela, que não só torna claro esse conceito, mas ao mesmo tempo A 242 faz captar a *sua realidade objectiva*. As definições matemáticas, que mostram, na intuição, o objecto conforme ao conceito, são desta última espécie.

mesmo uma dignidade própria. Mas, se vos perguntar que entendeis por contingente e me responderdes que é aquilo cuja não-existência é possível, desejaria então saber como conheceis esta possibilidade da não-existência, se não tiverdes a representação de uma sucessão, na série dos fenómenos, e nesta sucessão uma existência que se segue à não-existência (ou reciprocamente), e portanto uma mudança; porquanto, dizer que a
A 244 não-existência de uma coisa não é | em si contraditória, é um
B 302 apelo vão a | uma condição lógica que, embora necessária para o conceito, está longe de ser suficiente para a possibilidade real; assim, sem me contradizer, posso suprimir, em pensamento, qualquer substância existente, mas não posso daí concluir a contingência objectiva da sua existência, isto é, a possibilidade da sua não-existência em si. No que se refere ao conceito da comunidade, visto as categorias puras da substância, bem como as da causalidade, não permitirem nenhuma explicação que determine o objecto, facilmente se percebe que tão-pouco a não permite a causalidade recíproca, na relação das substâncias entre si *(commercium)*. Ninguém pôde ainda definir a possibilidade, a existência e a necessidade de outra maneira que não fosse uma tautologia manifesta, todas as vezes que se quis extrair a definição, unicamente do entendimento puro. A ilusão de tomar a possibilidade lógica do *conceito* (já que ele não se contradiz a si próprio) pela possibilidade transcendental das *coisas* (em que um objecto corresponde ao conceito) só pode enganar e satisfazer os inexperientes *[1].

---

* Numa palavra, todos estes conceitos não se podem *justificar* e assim não pode ser demonstrada a sua possibilidade *real*, se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos); então, só resta a possibilidade *lógica*,
B 303 isto é, que o conceito | (pensamento) seja possível, que não é a questão de que se trata, mas sim a de se o conceito se refere a um objecto e, portanto, a qualquer coisa. *(Nota de B.)*.

[1] *Em A. o texto continuava com o seguinte parágrafo:*

Há algo de estranho, e mesmo de paradoxal, dizer que há um conceito, a que corresponde uma significação, mas que não é susceptível de ser definido. Simplesmente, aqui reside o carácter particular de todas as categorias, de só por meio da *condição sensível* universal poderem ter uma determi-
A 245 nada significação e referência a algum objecto. Esta condição, porém, fica

|De onde decorre, incontestavelmente, que os conceitos puros do entendimento não podem *nunca* ser para uso *transcendental*, mas *sempre* e apenas para uso *empírico*, e que só com referência às condições gerais de uma experiência possível se podem relacionar os princípios do entendimento aos objectos dos sentidos, mas nunca a coisas em geral (sem considerar o modo como podem ser intuídas) [1]. B 303

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência

---

excluída da categoria pura, pois esta não pode conter outra coisa a não ser a função lógica de subordinar o diverso a um conceito. Esta função isolada, isto é, a forma do conceito, é contudo algo, mercê do qual nada pode ser conhecido, nem se pode distinguir que objecto lhe pertença, pois precisamente se faz abstracção da condição sensível, pela qual, em geral, os objectos se lhe podem referir. Por isso, as categorias necessitam, além do conceito puro do entendimento, determinações da sua aplicação à sensibilidade em geral (esquemas) e sem elas não são conceitos, pelos quais um objecto seja conhecido e seja distinto dos demais, mas modos de pensar um objecto para intuições possíveis e de lhe dar significação segundo alguma função do entendimento (sob condições ainda requeridas), isto é, *defini-lo*; portanto, as categorias, em si mesmas, nunca podem ser definidas. As funções lógicas dos juízos em geral, unidade e pluralidade, afirmação e negação, sujeito e predicado, não podem ser definidas sem se cometer um círculo, porque toda a definição deve ser um juízo e, por consequência, deve conter essas funções. As categorias puras não são, contudo, outra coisa que representações de coisas em geral, enquanto o diverso da sua intuição deve ser pensado por uma ou outra dessas funções lógicas. A quantidade é a determinação que só pode ser concebida por um juízo de|quantidade *(judicium commune)*; a realidade é aquela que só pode ser pensada por um juízo afirmativo; substância, aquilo que, em relação à intuição, deve ser o sujeito último de todas as outras determinações. Ora, que coisas sejam aquelas, em relação às quais deva usar-se tal função, de preferência a outra, é o que fica totalmente indeterminado; portanto, as categorias, sem a condição da intuição sensível, da qual contêm a síntese, não possuem referência alguma a um objecto determinado, não podem, portanto, definir objecto algum e, consequentemente, não têm em si próprias nenhuma validade de conceitos objectivos. A 246

[1] *Nos Nachträge (CXXIII, CXXIV) Kant apresenta uma variante do final desta frase que diz assim:* ... aos objectos dos sentidos, mas nunca, sinteticamente, a coisas em geral (sem considerar o modo como podem ser intuídas) se (estas) hão-de proporcionar conhecimento.

possível em geral e que, não podendo ser objecto da experiência o que não é fenómeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos A 247 podem ser dados|objectos. As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenómenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro.

B 304 |O pensamento é o acto de referir a um objecto uma intuição dada. Se a espécie desta intuição não é dada de nenhuma maneira, o objecto é então simplesmente transcendental, e o conceito do entendimento tem apenas uso transcendental, isto é, exprime a unidade do pensamento de um diverso em geral [1]. Mediante uma categoria pura, na qual se abstraiu de toda a condição da intuição sensível, única que nos é possível, não se determina nenhum objecto [2], apenas se exprime o pensamento de um objecto em geral, segundo diversos modos. Ora, para fazer uso de um conceito, é necessário ainda uma função da faculdade de julgar pela qual um objecto é subsumido no conceito, por conseguinte a condição pelo menos formal, pela qual algo pode ser dado na intuição. Se faltar esta condição da faculdade de julgar (o esquema), falta a subsumpção, pois nada é dado que possa ser subsumido ao conceito. Assim, o uso meramente transcendental das categorias não é, na realidade, uso algum [3] e não tem qualquer objecto determinado, nem mesmo A 248 determinável,|quanto à forma. De onde se segue, que a categoria pura não basta para formar nenhum princípio sintético *a priori*, que os princípios do entendimento puro têm apenas uso empírico e nunca transcendental e que, para além do campo da B 305 experiência possível,|não pode haver princípios sintéticos *a priori*.

---

[1] *Variante dos Nachträge (CXXV):* do diverso de uma intuição possível em geral.

[2] *Variante dos Nachträge (CXXVI):* não se determina e, portanto, não se conhece objecto algum.

[3] *Nachträge (CXXVII):* ... uso algum para conhecer algo e...

Pode ser, pois, aconselhável exprimirmo-nos do seguinte modo: as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos) ou seja, as condições formais da subsumpção de um eventual objecto nesses conceitos. Sendo assim, se elas (enquanto simples categorias puras) não devem servir para uso empírico nem para uso transcendental, de nada servem, pois, se as desligarmos da sensibilidade, isto é, se não podem ser aplicadas a um objecto possível, são simplesmente a forma pura do uso do entendimento em relação aos objectos em geral e ao pensamento, sem que só por elas se possa pensar ou determinar qualquer objecto [2].

---

[2] *Em vez do texto que segue* [], *A apresenta o seguinte:*

Chamam-se fenómenos as manifestações sensíveis na medida em que são pensadas como objectos, segundo a unidade das categorias.|Mas, se admitirmos coisas que sejam meros objectos do entendimento e, não obstante, como tais, possam ser dados a uma intuição, embora não intuição sensível (por conseguinte, *coram intuitu intellectuali)*, teremos de as designar por númenos *(intelligibilia)*. A 249

Devia-se pensar que o conceito dos fenómenos, limitado pela Estética transcendental, fornecesse já, por si mesmo, a realidade objectiva dos númenos e justificasse a divisão dos objectos em fenómenos e númenos e, portanto, também do mundo em um mundo dos sentidos e um mundo do entendimento *(mundus sensibilis et intelligibilis)* e isso de modo que a diferença atinja aqui, não meramente a forma lógica do conhecimento obscuro ou distinto de uma e mesma coisa, mas a maneira diversa como os objectos podem ser dados originariamente ao nosso conhecimento e segundo a qual se distinguem em si mesmos uns dos outros quanto ao género. De facto, se os sentidos apenas representam algo simplesmente como *aparece*, esse algo deve contudo também ser, em si mesmo, uma coisa e um objecto de uma intuição não sensível, isto é, do entendimento, ou seja, deve ser possível um conhecimento onde não se encontre sensibilidade alguma e que tem só uma realidade pura e simplesmente objectiva, pela qual nos são representados objectos *como são*, enquanto no uso empírico do nosso entendimento apenas são conhecidas as coisas|*como aparecem*. Haveria assim, além do uso empírico das categorias (que se encontra limitado às condições sensíveis), ainda um outro uso puro e contudo objectivamente válido, não podendo afirmar-se o que até agora dissemos, a saber, que os nossos conhecimentos puros em geral nunca seriam mais do que A 250

[Contudo há aqui, no fundo, uma ilusão difícil de evitar. As categorias não se fundam, quanto à sua origem, na sensibilidade, como as *formas da intuição*, o espaço e o tempo, pelo que pare-

---

princípios da exposição [1] do fenómeno, que *a priori* não alcançam para além da possibilidade formal da experiência, pois aqui se abriria perante nós um campo completamente diferente, por assim dizer um mundo concebido no espírito (talvez mesmo intuído), que poderia ocupar o nosso entendimento puro e ainda muito mais nobremente.

Todas as nossas representações estão, de facto, reportadas pelo entendimento a qualquer objecto e, uma vez que os fenómenos não são outra coisa que representações, o entendimento refere-as a *algo* como objecto da intuição sensível; porém esse algo [2] é, nesta medida, apenas o objecto transcendental. Este significa, porém, um algo $=x$, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a constituição do nosso entendimento), e que pode servir apenas, a título de correlato da unidade da apercepção, para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse diverso no conceito de um objecto. Este objecto transcendental não se

A 251 pode, de maneira alguma, separar dos dados sensíveis, porque então|nada mais restava que servisse para o pensar. Não há, portanto, nenhum objecto do conhecimento em si, mas apenas a representação dos fenómenos subordinada ao conceito de um objecto em geral, que é determinável pelo diverso dos fenómenos.

Precisamente, por essa razão, também não representam as categorias nenhum objecto particular, apenas dado ao entendimento, mas unicamente servem para determinar o objecto transcendental (o conceito de algo em geral), por meio do que é dado na sensibilidade, para assim conhecer empiricamente fenómenos sob conceitos de objectos.

No que respeita à razão pela qual, não sendo ainda satisfatório o substrato da sensibilidade, se atribuem aos fenómenos ainda númenos, que só o entendimento puro pode conceber, repousa ela, simplesmente, no seguinte: a sensibilidade e o seu campo, a saber, o campo dos fenómenos, estão limitados pelo entendimento, de tal modo que não se estendem às coisas em si mesmas, mas apenas à maneira como nos aparecem as coisas, graças à nossa constituição subjectiva. Tal foi o resultado de toda a estética transcendental e também decorre naturalmente do conceito de um fenómeno em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenómeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação; portanto, se não deve produzir-se um círculo perpétuo, a palavra fenómeno

A 252 indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida,

---

[1] *Nachträge (CXXXIII):* síntese do diverso.

[2] *Nachträge (CXXXIV):* algo como objecto de uma intuição em geral.

cem autorizar uma aplicação larga, para além de todos os objectos dos sentidos. Porém, por seu lado, são apenas *formas de pensamento*, que contêm simplesmente a capacidade lógica de reunir *a priori*, numa consciência, o diverso| dado na intuição; e, sendo assim, quando se lhes retira a única intuição que nos é possível, têm ainda menor significado que essas formas sensíveis puras, mediante as quais, pelo menos, nos é dado um objecto, ao passo B 306

---

sensível, mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), deve ser qualquer coisa, isto é, um objecto independente da sensibilidade.

Ora, daqui resulta o conceito de um número, que não é nada positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstracção de toda a forma da intuição sensível. Para que um númeno, porém, signifique um verdadeiro objecto, susceptível de se distinguir de todo o fenómeno, não basta que eu *liberte* o meu pensamento de todas as condições da intuição sensível; devo ainda ter uma razão para admitir um outro modo de intuição diferente da sensível, na qual possa ser dado semelhante objecto; porque, de outra forma, o meu pensamento é vazio, embora sem contradição. Sem dúvida, não pudemos provar acima, que a intuição sensível seja a única intuição possível em geral, mas que é a única *para nós*. Tão-pouco podemos demonstrar ser possível um outro modo de intuição e, embora o nosso pensamento possa fazer abstracção da sensibilidade, mantém-se a questão de saber se o nosso pensamento não será, neste caso, a simples forma| de um conceito e se, depois dessa separação, resta ainda um objecto [1]. A 253

O objecto a que reporto o fenómeno em geral é o objecto transcendental, isto é, o pensamento completamente indeterminado de algo em geral. Este objecto não se pode chamar o *númeno*, pois dele não sei nada do que é em si e dele não possuo nenhum conceito, que não seja o de um objecto de uma intuição sensível em geral, que, portanto, é idêntico para todos os fenómenos. Não posso pensá-lo mediante categorias, pois estas só valem para a intuição empírica a fim de a reconduzirem a um conceito do objecto em geral. Um uso puro das categorias é, na verdade, possível [2], isto é, sem contradição, mas não possui nenhuma validade objectiva, pois não se refere a intuição alguma que deva, mediante a categoria, receber a unidade de um objecto. A categoria, com efeito, é uma simples função do pensamento, pela qual nenhum objecto é dado, mas apenas é pensado o que pode ser dado na intuição.

---

[1] *Nachträge (CXXXVII):* ou se depois desta separação resta em geral ainda uma intuição possível.

[2] *Nachträge (CXXXVIII):* logicamente possível.

que um modo de ligação do diverso, próprio do nosso entendimento, nada significa, quando se lhe não acrescenta a intuição, pela qual unicamente esse diverso pode ser dado. — No entanto, quando denominamos certos objectos, enquanto fenómenos, seres dos sentidos *(phaenomena)*, distinguindo a maneira pela qual os intuímos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapormos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objectos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objectos dos nossos sentidos (enquanto objectos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento *(noumena)*. Pergunta-se agora, se os nossos conceitos puros do entendimento não possuem significado em relação a estes últimos e não poderiam constituir um modo de conhecimento desses objectos.

Porém, logo de início se revela aqui uma ambiguidade que pode dar aso a um grande mal entendido: é que o entendimento, quando dá o nome de fenómeno a um objecto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a B 307 representação de um *objecto em si*, | assim se lhe afigurando que poderia formar *conceitos* dessa espécie de objectos e que, visto o entendimento não nos fornecer outros conceitos que não sejam categorias, o objecto, neste último sentido pelo menos, deveria poder ser pensado por esses conceitos puros do entendimento, o que erradamente levaria a tomar por conceito *determinado* de um ser, que poderíamos de certo modo conhecer pelo entendimento, o conceito totalmente *indeterminado* de um ser do entendimento, considerado como algo em geral, exterior à nossa sensibilidade.

Se entendemos por númeno uma coisa, *na medida em que não é objecto da nossa intuição sensível*, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um númeno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como *objecto de uma intuição não-sensível*, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o númeno em sentido *positivo*.

A doutrina da sensibilidade é, pois, simultaneamente, a doutrina dos númenos em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar, independentemente da relação com o

nosso modo de intuir, portanto não simplesmente como fenómenos, mas como coisas em si, compreendendo, aliás, nesta abstracção, que não pode fazer uso das suas categorias neste modo de considerar as coisas,| porque essas categorias só têm significado em relação à unidade das intuições no espaço e no tempo e só podem determinar *a priori* precisamente essa unidade pelos conceitos gerais de ligação, em virtude apenas da mera idealidade do espaço e do tempo. Onde se não encontre esta unidade do tempo, por conseguinte no númeno, cessa totalmente a aplicação e até o sentido das categorias; pois nem a própria possibilidade das coisas que devem corresponder às categorias se pode compreender; a este propósito só posso remeter ao que apontei no começo da observação geral do capítulo precedente. Ora, a possibilidade de uma coisa nunca pode ser provada a partir da não-contradição de um conceito, mas somente e enquanto este é documentado por uma intuição que lhe corresponda. Se quiséssemos, pois, aplicar as categorias a objectos que não são considerados fenómenos, teríamos, para tal, que tomar para fundamento uma outra intuição, diferente da sensível, e o objecto seria então um númeno em *sentido positivo*. Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objectos da experiência; aos seres dos sentidos correspondem, é certo, seres do entendimento|e pode também haver seres do entendimento, com os quais a nossa capacidade de intuição sensível não tenha qualquer relação; mas os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas de pensamento para a nossa intuição sensível, não ultrapassam esta; aquilo que denominamos númeno deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido *negativo*.]

B 308

B 309

Se retirar ao conhecimento empírico todo o pensamento (efectuado mediante categorias), não resta o conhecimento de nenhum objecto; porque pela simples intuição nada é pensado, e do facto desta afecção da minha sensibilidade se produzir em mim não deriva nenhuma referência de uma tal representação a qualquer objecto. Se, em contrapartida, abstrair de toda a intuição,| resta ainda a forma de pensamento, isto é, o modo de

A 254

determinar um objecto para o diverso de uma intuição possível. Eis porque as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objectos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados. Mas nem por isso determinam uma maior esfera de objectos, porque é inadmissível que estes possam ser dados, sem pressupor como possível outra intuição diferente da sensível, ao que não estamos de modo algum autorizados.

B 310 |Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objectiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objecto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição. Além disso, este conceito é necessário para não alargar a intuição sensível até às coisas em si e para limitar, portanto, a validade objectiva do conhecimento sensível (pois as A 255 coisas restantes,| que a intuição sensível não atinge, se chamam por isso mesmo númenos, para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o pensamento pensa). Mas, em definitivo, não é possível compreender a possibilidade de tais *númenos* e o que se estende para além da esfera dos fenómenos é (para nós) vazio; quer dizer, temos um entendimento que, *problematicamente*, se estende para além dos fenómenos, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, pelo meio da qual nos sejam dados objectos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado *assertoricamente* para além B 311 da sensibilidade. O conceito de um númeno é, pois, um|*conceito-limite* para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem todavia poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta.

A divisão dos objectos em fenómenos e númenos, e do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não

pode, pois, ser aceite [em sentido positivo] [1], embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais, porque não é possível determinar um objecto para os últimos, nem portanto considerá-los objectivamente válidos. Afastando-nos dos sentidos, como se pode tornar compreensível que as nossas categorias| (únicos conceitos que restariam para os númenos) ainda signifiquem alguma coisa, se, para a sua relação com qualquer objecto, tem de ser dado algo mais que a simples unidade do pensamento, nomeadamente uma intuição possível a que sejam aplicadas? O conceito de um *númeno*, tomado apenas como problemático, é, todavia, não só admissível, mas também inevitável como conceito limitativo da sensibilidade. Mas então o númeno não é um *objecto inteligível* particular para o nosso entendimento; um entendimento a que pertencesse esse objecto é já de si um problema, a saber, um entendimento que conheça o seu objecto, não discursivamente por | categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não-sensível, possibilidade esta de que não podemos ter a mínima representação. O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como fenómenos). Mas logo, simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido.

A 256

B 312

Entretanto, depara-se-me nos escritos dos modernos um uso muito diferente das expressões de *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis* *, que se afasta totalmente do sentido|que os antigos lhe atribuíam, o que não apresenta, sem dúvida, qualquer dificuldade, mas onde se encontra apenas vazio jogo de palavras. Assim, aprouve a alguns chamar mundo sensível ao conjunto

A 257

---

[1] *Falta em A.*

* Não se deve utilizar, em vez desta expressão, a de *mundo intelectual*, como se costuma fazer em obras alemãs, pois apenas os *conhecimentos* são intelectuais ou sensíveis. Porém, aquilo que só pode ser um objecto *(Gegenstand)* de uma ou outra espécie de intuição — portanto os objectos *(Objekte)* — deve chamar-se (a despeito da dureza do som) inteligível ou sensível. *(Nota de B.)*.

dos fenómenos, na medida em que é intuído, e mundo inteligível (ou do entendimento), na medida em que a conexão dos fenómenos é pensada de acordo com as leis gerais do entendi-
B 313 mento. | A astronomia teórica, que apenas expõe a observação do céu estrelado, dar-nos-ia a representação do primeiro, a astronomia contemplativa (explicada, por exemplo, segundo o sistema copernicano ou pelas leis da gravidade de Newton) representaria o segundo, ou seja, um mundo inteligível. Mas, tal alteração dos termos é apenas um subterfúgio de sofista para iludir um problema difícil, trazendo-o a um sentido cómodo. Em relação aos fenómenos, pode-se, sem dúvida, utilizar o entendimento e a razão; mas, pergunta-se, se podem ter ainda alguma aplicação quando o objecto não seja fenómeno (seja número), e neste sentido se toma o objecto, quando é pensado como simplesmente inteligível, quer dizer, quando é dado somente ao entendimento e não aos sentidos. Põe-se, pois, a questão de saber se além desse uso empírico do entendimento (mesmo na representação newtoniana da estrutura do mundo) é ainda possível um uso transcendental, que se dirija ao número como a um objecto, questão essa a que demos resposta negativa.

A 258 |Se dissermos, pois, que os sentidos nos apresentam os objectos *tais como aparecem* e o entendimento *tais como são,* não se deve aceitar esta última afirmação em sentido transcendental, apenas em sentido empírico, isto é, tal como, enquanto objectos da experiência, têm de ser representados no conjunto total dos
B 314 fenómenos | e não no que possam ser, independentemente da relação com a experiência possível e, portanto, com os sentidos em geral, isto é, enquanto objectos do entendimento puro. Isso, com efeito, será sempre para nós desconhecido, ao ponto mesmo de ignorarmos se tal conhecimento transcendental (extraordinário) será porventura alguma vez possível, pelo menos dentro das nossas categorias habituais. Em nós o *entendimento* e a *sensibilidade só ligados* podem determinar objectos. Se os separarmos, temos conceitos sem intuições e intuições sem conceitos; em ambos os casos, porém, representações que não podemos ligar a nenhum objecto determinado.

Se alguém ainda hesitar, depois destas explicações, em renunciar ao uso simplesmente transcendental das categorias, experimente aplicá-las em qualquer afirmação sintética. Com efeito, uma afirmação analítica não faz progredir o entendimento e, como se trata apenas do que já está pensado no conceito, deixa na dúvida, se esse conceito em si se reporta a objectos, ou apenas significa|a unidade do pensamento em geral (que totalmente abstrai do modo pelo qual pode ser dado um objecto); basta-lhe saber o que está contido no conceito; é-lhe indiferente saber ao que o conceito se pode referir. Que faça, pois, a tentativa com|um princípio sintético e pretensamente transcendental, como seja: Tudo o que existe, existe como substância ou como uma determinação que lhe é inerente, ou: Todo o contingente existe como efeito de outra coisa, que é a sua causa, etc. Pergunto então: onde irá buscar estas proposições sintéticas, se os conceitos se não referem a uma experiência possível, antes deverão ser válidos para as coisas em si (númenos)? Onde está aqui o terceiro termo [1], que sempre se requer numa proposição sintética, para ligar umas às outras, no mesmo conceito, coisas que não têm qualquer parentesco lógico (analítico)? Nunca poderá demonstrar a sua proposição e, o que é mais, nem sequer poderá justificar a possibilidade de uma tal afirmação pura, sem recorrer ao uso empírico do entendimento e, deste modo, renunciar ao juízo puro e liberto dos sentidos. Assim, o conceito [2] de objectos puros, simplesmente inteligíveis, é totalmente destituído de quaisquer princípios da sua aplicação, porque se não pode conceber o modo como deveriam ser dados; e o pensamento problemático, que deixa vago um lugar para eles, serve apenas como um espaço vazio, para limitar os princípios empíricos,|sem todavia conter ou mostrar qualquer outro objecto de conhecimento fora da esfera destes últimos.

A 259

B 315

A 260

[1] *Nachträge (CXXXIX):* o terceiro termo da intuição.

[2] *Nachträge (CLX):* o conceito positivo, o conhecimento possível.

B 316

Apêndice

DA ANFIBOLIA DOS CONCEITOS DA REFLEXÃO, RESULTANTE DA CONFUSÃO DO USO EMPÍRICO DO ENTENDIMENTO COM O SEU USO TRANSCENDENTAL

A *reflexão (reflexio)* não tem que ver com os próprios objectos, para deles receber directamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjectivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada correctamente a relação entre elas. A primeira questão que se levanta antes de qualquer outro estudo das nossas representações é a seguinte: A que faculdade de conhecimento pertencem? É pelo entendimento ou pelos sentidos que são ligadas ou comparadas? Alguns juízos são aceites por hábito ou ligados por inclinação; mas, por não haver reflexão que os A 261 preceda ou, pelo menos, se lhes siga criticamente,| admite-se que têm origem no entendimento. Nem todos os juízos carecem de *exame*, isto é, de uma atenção aos fundamentos da sua verdade; B 317 quando são imediatamente | certos, por exemplo: entre dois pontos só pode haver uma linha recta, não se pode indicar uma marca de verdade mais imediata do que aquela que eles mesmos exprimem. Mas todos os juízos, e mesmo todas as comparações, carecem de uma *reflexão*, isto é, de uma descriminação da faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos dados. O acto pelo qual confronto a comparação das

representações em geral com a faculdade do conhecimento, onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível, é o que denomino *reflexão transcendental*. Ora, as relações, pelas quais os conceitos se podem ligar uns aos outros num estado de espírito, são as de *identidade* e *diversidade*, de *concordância* e *oposição*, de *interioridade* e *exterioridade* e, por fim, de *determinável* e *determinação* (de matéria e de forma). A determinação exacta desta relação consiste em saber em que faculdade de conhecimento se ligam *subjectivamente* uns aos outros, se na sensibilidade ou no entendimento. Porquanto a diferença destas faculdades constitui uma grande diferença no modo como se devam pensar os conceitos.

|Antes de quaisquer juízos objectivos, comparemos, pois, os conceitos, a fim de estabelecer a *identidade* (de várias representações subordinadas a um conceito) para efeito dos juízos *universais*, ou a sua *diversidade* na produção de juízos *particulares*, a *concordância*, donde podem resultar juízos *afirmativos*, ou a *oposição* donde podem resultar os *negativos*, etc. Por esse motivo deveríamos, ao que parece, denominar os citados conceitos, conceitos de comparação *(conceptus comparationis)*. Quando se trata, porém, não da forma lógica, mas do conteúdo dos conceitos, isto é, de saber se as próprias coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., essas coisas podem ter uma relação dupla com a nossa capacidade de conhecimento, ou seja, com a sensibilidade e com o entendimento; e como do lugar a que pertencem depende o modo *como* se devem articular umas com as outras, só a reflexão transcendental, isto é, a relação de representações dadas com um ou outro modo de conhecimento, poderá determinar a relação das representações entre si; e o problema de saber se as coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc., não poderá ser decidido pela simples comparação dos conceitos *(comparatio)*, mas só pela prévia discriminação do modo de conhecimento a que pertencem, mediante uma reflexão *(reflexio)* transcendental. Poder-se-ia dizer que a *reflexão lógica* é uma simples comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas |como

A 262

B 318

B 319

homogéneas no que respeita ao seu lugar no espírito; mas a *reflexão transcendental* (que se dirige aos próprios objectos) contém o princípio da possibilidade da comparação objectiva das representações entre si, porque a | faculdade de conhecimento a que pertencem não é a mesma. Esta reflexão transcendental é um dever a que ninguém, que pretenda *a priori* formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir. Vamos agora examiná-la e não pouca luz se extrairá dela para a determinação da verdadeira tarefa do entendimento.

A 263

1. *Identidade e diversidade.* Quando um objecto nos é representado frequentemente e de cada vez com as mesmas determinações internas (*qualitas et quantitas*), esse objecto, como objecto do entendimento puro, é sempre o mesmo, não muitas coisas, mas uma só coisa (*numerica identitas*); se, porém, é fenómeno, já não se trata de comparar os conceitos, pois, por muito idêntico que seja tudo com respeito a estes, a diversidade dos lugares que ocupa esse fenómeno num mesmo tempo é fundamento bastante da *diversidade numérica* do objecto (dos sentidos). Assim, em duas gotas de água, pode abstrair-se de toda a diversidade (de | qualidade e quantidade) e basta que sejam intuídas, simultaneamente, em lugares diferentes para se considerarem | numericamente diversas. Leibniz considerava os fenómenos como coisas em si, portanto como *intelligibilia*, isto é, objectos do entendimento puro (embora lhes concedesse o nome de fenómenos, devido ao carácter confuso das suas representações) e, sendo assim, o seu princípio dos indiscerníveis (*principium identitatis indiscernibilium*) não podia certamente ser atacado; todavia, como os fenómenos são objectos da sensibilidade e em relação a eles o entendimento não tem um uso puro, mas apenas empírico, a pluralidade e a diversidade numéricas já são dadas pelo próprio espaço como condição dos fenómenos externos. Com efeito, uma parte do espaço, embora possa ser completamente semelhante e idêntica a uma outra, está todavia fora dela e é, pois, uma parte diferente da outra, que se lhe acrescenta para constituir um espaço maior, e isto terá que ser válido para tudo o que é, ao mesmo tempo, em diversos lugares do espaço, por muito semelhante ou idêntico que seja no demais.

A 264
B 320

2. *Concordância e oposição.* Quando a realidade nos é representada somente pelo entendimento puro *(realitas noumenon)*, não se pode pensar qualquer oposição entre as realidades, isto é, uma relação tal que, ligadas essas realidades num|sujeito, anulem reciprocamente as suas consequências e que 3−3=0. Em contrapartida, o real no fenómeno *(realitas phaenomenon)* pode certamente conter oposições|e, reunida no mesmo sujeito, pode uma realidade aniquilar totalmente ou em parte a *consequência da outra*, tal como duas forças motrizes, na medida em que actuam na mesma linha recta, atraem ou impelem um ponto em direcções opostas, ou como um prazer que contrabalança uma dor. A 265 B 321

3. *Interno e externo.* Num objecto do entendimento puro, só é interno o que não tem qualquer relação (quanto à existência) com algo diferente de si. Pelo contrário, as determinações internas de uma *substantia phaenomenon* no espaço mais não são que relações [1] e a própria substância é totalmente um conjunto de puras relações. Só conhecemos a substância no espaço por intermédio de forças que agem nesse espaço, quer para trazer para ele outras forças (atracção), quer para evitar a sua penetração (repulsão ou impenetrabilidade); não conhecemos outras propriedades, que constituam o conceito da substância que aparece no espaço, e que denominamos matéria. Como objecto do entendimento puro, pelo contrário, todas as substâncias devem ter determinações e forças internas, que se refiram à realidade interna. Mas que outros acidentes internos posso pensar senão os que o meu sentido interno me oferece,|ou seja, o que já de si é *pensamento* ou análogo ao pensamento? Eis porque Leibniz, para quem todas as substâncias|e mesmo os elementos da matéria representavam númenos, depois de lhes retirar pelo pensamento tudo o que possa significar uma relação exterior e, portanto, também a *composição*, fez delas sujeitos simples, com capacidade de representação, numa palavra, *mónadas*. A 266 B 322

4. *Matéria e forma.* São dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indisso-

[1] *No exemplar de trabalho de Kant encontra-se, junto de* Pelo contrário... *a observação:* no espaço há puras relações externas, no sentido interno, puras relações internas; o absoluto falta. *Nachträge (CXLVIII).*

luvelmente ligados a todo o uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (um e outro em sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença entre o que é dado e a maneira como é determinado). Os lógicos, antigamente, davam o nome de matéria ao geral, e o de forma à diferença específica. Em todo o juízo, podem chamar-se aos conceitos dados matéria lógica (para o juízo), e à relação entre eles (mediante a cópula) a forma do juízo. Em todo o ser, os elementos constitutivos *(essentialia)* são a matéria; a maneira como esses elementos estão ligados numa coisa é a forma essencial. Também, em relação às coisas em geral, se considerava a realidade ilimitada como a matéria de toda a possibilidade e a limitação dessa realidade (a sua negação) como a sua forma, pela |qual uma coisa se distingue de outras, segundo os conceitos transcendentais. O entendimento, com efeito, exige primeiro que algo seja dado (pelo menos no conceito) para o poder determinar de uma certa maneira. Daí, que no conceito do entendimento puro, a matéria preceda a forma, e por isso Leibniz admitiu primeiro coisas (mónadas) e, internamente, uma capacidade de representação, para depois sobre ela fundar a relação exterior das coisas e a comunidade dos seus estados (ou seja, das representações). Por isso o espaço e o tempo eram possíveis, o primeiro apenas pela relação das substâncias e o segundo unicamente pela ligação das determinações destas entre si, como princípios e consequências. De facto, assim deveria ser, se o entendimento puro pudesse referir-se imediatamente a objectos, e se o espaço e o tempo fossem determinações das coisas em si. Sendo, contudo, simplesmente, intuições sensíveis, pelas quais determinamos todos os objectos apenas como fenómenos, a forma da intuição (enquanto estrutura subjectiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenómenos e todos os dados da experiência, e essa forma da intuição é que torna essa experiência possível. O filósofo intelectualista não podia admitir que a forma precedesse as próprias coisas e determinasse a sua possibilidade; o que para ele era uma recusa perfeitamente justa, visto admitir que intuímos as coisas tal como são (embora com representação|confusa). Mas,

A 267 B 323 A 268

como a intuição sensível é uma condição|subjectiva muito particular, que é fundamento *a priori* de toda a percepção, e cuja forma é originária, assim, a forma é dada por si só, e não é a matéria (ou as próprias coisas que aparecem), longe disso, que serve de fundamento (como se deveria julgar segundo simples conceitos); a sua possibilidade supõe, pelo contrário, uma intuição formal (o espaço e o tempo) como dada. B 324

NOTA SOBRE A ANFIBOLIA DOS CONCEITOS DA REFLEXÃO

Seja-me permitido dar o nome de *lugar transcendental* à posição que atribuímos a um conceito, quer na sensibilidade, quer no entendimento puro. Assim, a determinação do lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade do seu uso e as regras que ensinam a determinar o lugar de todos os conceitos, seria a *tópica transcendental*; constituiria uma doutrina que rigorosamente nos preservaria das surpresas do entendimento puro e das ilusões daí resultantes, porquanto sempre distinguiria a que faculdade de conhecimento pertenceriam propriamente os conceitos. Todo o conceito, todo o título, que engloba vários conhecimentos, pode chamar-se um *lugar lógico*. Sobre isso se funda a *tópica lógica* de Aristóteles, de que os mestres de retórica e os oradores se podiam servir, procurando em certos títulos de pensamento|o que melhor convinha ao assunto proposto para sobre ele relacionar subtilmente ou falar largamente com aparência de profundidade. A 269 B 325

A tópica transcendental, pelo contrário, inclui apenas os citados quatro títulos de toda a comparação e de toda a distinção, que diferem das categorias em não representarem o objecto, segundo o que constitui o seu conceito (grandeza, realidade), mas somente, em toda a sua diversidade, a comparação das representações que precedem o conceito das coisas. Esta comparação requer, primeiro, uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas, com a finalidade de saber se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as dá no fenómeno.

Os conceitos podem ser comparados, logicamente, sem cuidar de saber a que lugar pertencem os seus objectos, se,

como númenos, ao entendimento ou como fenómenos, à sensibilidade. Se, porém, com estes conceitos, queremos chegar aos objectos, é antes de tudo necessária uma reflexão transcendental, para saber a faculdade de conhecimento de que devem ser objectos, se o entendimento puro ou a sensibilidade. Sem esta reflexão, faremos um uso muito inseguro destes conceitos, A 270 B 326 originando-se| pretensos princípios sintéticos que a razão crítica não pode reconhecer e que, por fim, assentam simplesmente num anfibolia transcendental, isto é, numa confusão entre o objecto puro do entendimento e o fenómeno.

Na falta desta tópica transcendental e, portanto, enganado pela anfibolia dos conceitos da reflexão, erigiu o ilustre Leibniz um *sistema intelectual do mundo* ou, pelo menos, acreditou conhecer a estrutura interna das coisas, comparando todos os objectos apenas com o entendimento e os conceitos formais e abstractos do seu pensamento. A nossa tábua dos conceitos da reflexão concede-nos a inesperada vantagem de pôr diante dos olhos o carácter distintivo da sua doutrina, em todas as suas partes, e, ao mesmo tempo, o princípio condutor desta peculiar forma de pensamento, que assenta somente num mal-entendido. Comparava todas as coisas entre si, apenas através de conceitos e, como é natural, não encontrava outras diferenças, a não ser aquelas pelas quais o entendimento distingue os seus conceitos puros uns dos outros. Não considerava originárias as condições da intuição sensível, que trazem consigo as suas próprias diferenças, porque a sensibilidade era, para ele, apenas uma forma confusa de representação e não uma fonte particular de representações. O fenómeno, a seu ver, era a representação da *coisa* A 271 B 327 *em si,* embora, quanto à forma lógica,| distinta do conhecimento pelo entendimento, pois, com efeito, na sua habitual carência de análise, introduz no conceito da coisa uma certa mistura de representações acessórias que o entendimento sabe eliminar. Numa palavra: Leibniz *intelectualizou* os fenómenos, tal como Locke *sensualizara* os conceitos do entendimento no seu sistema de *noogonia* (se me permitem usar estas expressões), isto é, considerara-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstractos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em *ligação*

podiam apresentar juízos objectivamente válidos acerca das coisas, cada um destes grandes homens considerou apenas uma delas que, em sua opinião, se referia imediatamente às coisas em si, enquanto a outra nada mais fazia que confundir ou ordenar as representações da primeira.

Leibniz comparava, pois, entre si, os objectos dos sentidos como coisas em geral, simplesmente no entendimento. *Em primeiro lugar*, na medida em que devem ser julgados pelo entendimento idênticos ou diversos. Como, porém, apenas tinha em vista os conceitos e não o seu lugar na intuição, na qual somente os objectos podem ser dados, desatendendo por completo o lugar transcendental desses conceitos (se o objecto se deveria contar entre os fenómenos ou entre as coisas em si), não podia | deixar de estender aos objectos dos sentidos *(mundus phaenomenon)* | o seu princípio dos indiscerníveis, que apenas vale para os conceitos das coisas em geral, acreditando assim ter obtido, para o conhecimento da natureza, um alargamento considerável. É certo que, se conheço uma gota de água como uma coisa em si, em todas as suas determinações internas, não posso considerar nenhuma gota diferente de outra se o conceito daquela for idêntico ao desta. Se, porém, a gota de água é um fenómeno no espaço, tem o seu lugar não apenas no entendimento (entre conceitos), mas também na intuição sensível externa (no espaço) e aí os lugares físicos são completamente indiferentes com respeito às determinações internas das coisas e um lugar = b também pode admitir uma coisa totalmente semelhante e igual a outra situada num lugar = a, por maior que seja a diferença interna entre ambas. A diversidade dos lugares, já de si, torna não só possível, mas mesmo necessária, a multiplicidade e a distinção dos objectos como fenómenos. Portanto, essa aparente lei dos indiscerníveis não é nenhuma lei de natureza. É apenas uma regra analítica da comparação das coisas mediante simples conceitos.

A 272
B 328

Em segundo lugar, o princípio segundo o qual as realidades (como simples afirmações) nunca se contradizem logicamente | é uma proposição muito verdadeira acerca das relações dos | conceitos, mas nada significa em relação à natureza, nem com referência a qualquer coisa em si (de que não possuímos nenhum

A 273
B 329

conceito)[1]. Com efeito, a contradição real ocorre em toda a parte onde A − B = 0, isto é, onde estando uma realidade ligada a outra num sujeito, o efeito de uma anula o da outra, o que constantemente salta aos olhos em todos os obstáculos e reacções da natureza, os quais, todavia, porque assentam em forças, devem ser chamados *realitas phaenomena*. A mecânica geral pode mesmo indicar, numa regra *a priori*, a condição empírica desta contradição, considerando a oposição das direcções; condição esta que o conceito transcendental da realidade ignora por completo. Embora o senhor de Leibniz não tenha apresentado esta proposição com toda a pompa de um princípio novo, serviu-se dele, contudo, para novas afirmações, e os seus sucessores incluíram-na expressamente no seu sistema leibnizio--wolffiano. Segundo este princípio, todos os males, por exemplo, são apenas consequência dos limites das criaturas, ou seja, negações, porque só estas são a única coisa contraditória com a realidade (no simples conceito de uma coisa em geral assim é, realmente, mas não nas coisas como fenómenos). Do mesmo modo, os adeptos deste sistema consideram não só possível, mas até natural, reunir num ser toda a realidade, sem recear qual-

A 274 B 330 quer oposição,| porque apenas conhecem a da contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é suprimido), mas não a da destruição recíproca, pela qual um fundamento real anula o efeito de outro, e para isto só na sensibilidade encontramos as condições de representação.

Em terceiro lugar, a Monadologia de Leibniz não tem outro fundamento que não seja o do filósofo ter representado a diferença entre o interno e o externo apenas em relação ao entendimento. As substâncias em geral devem ter qualquer coisa de *interior*, independente de todas as relações externas e, portanto, também independente da composição. O simples é, pois, o fundamento do interior das coisas em si. O interior do seu estado, porém, não pode consistir em lugar, figura, contacto ou movimento (determinações estas que são todas elas relações exterio-

[1] *A*: (de que não possuímos absolutamente nenhum conceito).

res), pelo que não podemos atribuir às substâncias outro estado interno que não seja aquele, pelo qual, nós mesmos determinamos o nosso próprio sentido interno, a saber, o *estado das representações*. Assim foram estabelecidas as mónadas, que devem constituir a matéria-prima de todo o universo, cuja força activa, porém, consiste apenas em representações, pelas quais, não agem, propriamente senão em si mesmas.

Eis porque também o seu princípio da *comunidade* possível *das substâncias* entre si tinha que ser|uma *harmonia pré-estabelecida* e não uma influência física. Pois, decorrendo tudo apenas interiormente, ou seja, entre representações, o estado das representações de uma substância não podia estar, absolutamente, em união activa com o de outra, teria de haver uma terceira causa, que influenciasse todas em conjunto, para tornar correspondentes entre si os seus estados, não por meio de uma assistência apenas ocasional e adequada a cada caso singular (*systema assistentiae*), antes mercê da unidade da ideia de uma causa válida para todos os casos, da qual todas devem receber, conjuntamente, segundo leis gerais, a existência e a permanência e, portanto, também a correspondência recíproca. A 275 B 331

Em quarto lugar, o célebre *sistema* do *tempo* e do *espaço*, em que Leibniz intelectualizou estas formas da sensibilidade, provém unicamente da mesma ilusão da reflexão transcendental. Quando, por intermédio do simples entendimento, pretendo ter a representação de relações exteriores das coisas, só poderei obtê-la mediante um conceito da sua acção recíproca e, se tiver de ligar o estado de uma mesma coisa com um outro estado, tal só poderá efectuar-se na ordem dos princípios e das consequências. Leibniz pensou, pois, o espaço, como sendo uma certa ordem na comunidade das substâncias, e o tempo como a série dinâmica dos seus estados. Mas aquilo que ambos parecem conter de peculiar|e independente das coisas, atribuía-o ele à *confusão* destes conceitos, que levava a considerar como uma intuição própria e por si consistente, anterior às próprias coisas, o que era mera forma de relações dinâmicas. Assim, o espaço e o tempo eram a forma inteligível da ligação das coisas (substâncias e seus estados) em si mesmas. As coisas, porém, eram substâncias inteligíveis (*substantiae noumena*). No entanto, pretendia fazer A 276 B 332

passar estes conceitos por fenómenos, porque não concedia à sensibilidade nenhum modo próprio de intuição, procurando no entendimento todas as representações, mesmo as representações empíricas dos objectos, e não deixando aos sentidos mais do que a mesquinha função de confundir e desfigurar as representações do entendimento.

Mas, mesmo que pudéssemos afirmar algo sinteticamente das *coisas em si*, por intermédio do entendimento puro (o que aliás é impossível), nunca se poderia proceder de igual modo em relação aos fenómenos, que não representam coisas em si. Não deverei pois, neste último caso, na reflexão transcendental, comparar alguma vez os meus conceitos, a não ser sujeitos às condições da sensibilidade, e assim o espaço e o tempo não serão A 277 determinações das coisas em si, mas dos fenómenos;| não sei, nem B 333 preciso de| saber, o que sejam as coisas em si, pois nunca uma coisa se poderá apresentar a mim a não ser no fenómeno.

Do mesmo modo procedo com os restantes conceitos de reflexão. A matéria é a *substantia phaenomenon*; procuro o que lhe possa interiormente pertencer, em todas as partes do espaço que ela ocupa e em todos os efeitos que produz e que, de resto, só podem ser fenómenos dos sentidos externos. Não tenho assim nada absolutamente interior, só algo que o é relativamente, e que, por sua vez, consiste em relações exteriores. Porém, o que na matéria seria absolutamente interior, segundo o entendimento puro, é também uma simples quimera, porque a matéria, em parte alguma, é objecto para o entendimento puro; quanto ao objecto transcendental, que pode ser o fundamento deste fenómeno que chamamos matéria, é simplesmente algo que nunca poderíamos compreender o que fosse, mesmo se alguém nos pudesse dizê-lo. Com efeito, nada podemos compreender que não tenha na intuição algo correspondente às nossas palavras. Se nos lamentamos de *não captarmos o interior das coisas*, querendo com isso significar que não apreendemos pelo entendimento puro o que sejam em si as coisas que nos aparecem, essas queixas são inteiramente injustificadas e insensatas; pois pretendem que se possam conhecer coisas e até intuí-las sem o socorro dos sentidos; que tenhamos, por conseguinte, uma capacidade de conhecimento inteiramente diferente da humana, não só

quanto ao grau, mas também quanto à intuição e ao| modo; que A 278 B 334
não devíamos, pois, ser homens, mas seres que nem podemos dizer se são possíveis, quanto mais como são constituídos. A observação e a análise dos fenómenos penetram o interior da natureza e não se pode saber até onde chegarão, com o correr do tempo. Mas, para os problemas transcendentais, que ultrapassam a natureza, não poderíamos de modo algum achar resposta, mesmo que nos fosse revelada toda a natureza, uma vez que não nos é dado observar o nosso próprio espírito com outra intuição que não seja a do nosso sentido interno. Com efeito, neste reside o mistério da origem da nossa sensibilidade. A relação de esta sensibilidade a um objecto, e o que seja o fundamento transcendental desta unidade, estão, sem dúvida, demasiado profundamente ocultos para que nós, que a nós mesmos nos conhecemos apenas pelo sentido interno e, portanto, como fenómenos, possamos utilizar um instrumento de investigação tão inadequado para descobrir outra coisa que não sejam fenómenos, cuja causa não-sensível bem gostaríamos de averiguar.

O que confere relevante utilidade a esta crítica das conclusões extraídas dos simples actos da reflexão, é manifestar claramente a nulidade de todas as conclusões sobre objectos que apenas se comparam entre si no entendimento e confirmar, ao mesmo tempo, um ponto sobre que temos particularmente| A 279 B 335
insistido, a saber: que, embora os fenómenos não estejam incluídos, como coisas em si, entre os objectos do entendimento puro, são todavia os únicos de que o nosso conhecimento pode possuir realidade objectiva, ou seja, aqueles em que uma intuição corresponde aos conceitos.

Quando a nossa reflexão é apenas lógica, comparamos simplesmente entre si os nossos conceitos no entendimento, para saber se dois conceitos contêm a mesma coisa, se se contradizem ou não, se algo está contido interiormente no conceito ou se lhe é acrescentado, qual dos dois há-de valer como dado e qual deles como um modo de pensar o conceito dado. Se, porém, aplico estes conceitos a um objecto em geral (no sentido transcendental), sem determinar mais pormenorizadamente se é um objecto da intuição sensível ou da intuição intelectual, logo se manifestam restrições (para não ultrapassar esse conceito),

que falseiam todo o seu uso empírico e por isso mesmo demonstram que a representação de um objecto como coisa em geral não é apenas *insuficiente*, é também em si mesma *contraditória* sem a sua determinação sensível e independentemente da condição empírica; que, portanto, ou se tem de abstrair de todo e qualquer objecto (na lógica) ou, admitindo-se um, esse terá de ser pensado nas condições da intuição sensível; que, por conseguinte, o inteligível exigiria uma intuição muito particular, que| não possuímos e sem ela nada há para nós; e que,|em contrapartida, também os fenómenos não podem ser objectos em si. Com efeito, se penso apenas coisas em geral, a diversidade das relações exteriores não pode constituir uma diversidade das próprias coisas, antes a pressupõe, e se o conceito de uma não é de modo algum internamente diferente do da outra, é apenas uma e a mesma coisa que situo em relações diversas. Além disso, pelo acréscimo de uma simples afirmação (realidade) a uma outra, o positivo é aumentado e nada lhe é retirado ou anulado; por isso o real, nas coisas em geral, não pode ser contraditório, etc.

B 336 / A 280

*

* *

Os conceitos da reflexão, como mostrámos, exercem, devido a certo equívoco, tal influência sobre o uso do entendimento, que um dos mais penetrantes de todos os filósofos foi levado a elaborar um pretenso sistema de conhecimento intelectual, que se propunha determinar os seus objectos sem intervenção dos sentidos. Por esse motivo, para determinar com confiança e assegurar os limites do entendimento é de grande utilidade a explicação das causas ilusórias da anfibolia desses conceitos, que dão aso a falsos princípios.

B 337 / A 281

|Tem de dizer-se, sem dúvida, que o que convém ou repugna em geral a um conceito, também convém ou|repugna a todo o particular a ele subordinado (*dictum de omni et nullo*); mas seria absurdo alterar este princípio lógico, de modo a dizer-se assim: o que não está contido num conceito universal também não está contido nos conceitos particulares subordinados, pois são con-

ceitos particulares, precisamente porque contêm em si mais que o que é pensado no conceito geral. Ora, é realmente sobre este último princípio que está edificado todo o sistema intelectualista de Leibniz; este sistema desmorona-se juntamente com esse princípio e com ele toda a ambiguidade que daí resulta para o uso do entendimento.

O princípio dos indiscerníveis assentava, propriamente, no pressuposto de que, não se encontrando no conceito de uma coisa em geral determinada distinção, também nas próprias coisas ela não se encontra e, portanto, todas as coisas que não se distinguem já entre si nos conceitos (quanto à qualidade ou quantidade) são inteiramente idênticas (*numero eadem*). Como, porém, no simples conceito de uma coisa qualquer se fez abstracção de várias condições necessárias de uma intuição, acontece que, por estranha precipitação, toma-se aquilo de que se fez abstração por qualquer coisa que não| se encontra em parte alguma, e concede-se-lhe apenas o que o seu conceito inclui. B 338

|O conceito de um pé cúbico de espaço, pense-o eu quando quiser e quantas vezes quiser, é em si perfeitamente idêntico. Mas dois pés cúbicos distinguem-se no espaço apenas pelos seus lugares (*numero diversa*), que são condições da intuição, na qual é dado o objecto desse conceito, condições que não pertencem ao conceito, mas a toda a sensibilidade. Do mesmo modo, não há contradição no conceito de uma coisa, quando nada de negativo estiver ligado a qualquer coisa de afirmativo, e conceitos simplesmente afirmativos não podem produzir, ao ligar-se, qualquer anulação. Só na intuição sensível, em que é dada realidade (por exemplo, movimento), se encontram condições (direcções opostas) de que se abstraiu no conceito de movimento em geral, que podem provocar uma contradição, não lógica aliás, susceptível de transformar em zero=0 algo bem positivo; e não se poderá dizer que todas as realidades concordam entre si, só porque entre os seus conceitos não há contradição*. Do ponto A 282

* Se quiséssemos recorrer aqui ao subterfúgio habitual, dizendo que, pelo menos, as *realidades noumena* não podem agir umas contra as outras, dever-se-ia criar um exemplo dessas realidades puras e livres dos sentidos, para que se compreenda se representam em geral qualquer coisa ou absolutamente

A 283 B 339 de vista de simples conceitos, o interior é|o substrato de todas as relações ou de todas as determinações exteriores. Quando, portanto, faço abstracção de todas as condições da intuição e me cinjo apenas ao conceito de uma coisa em geral, posso abstrair de toda a relação exterior, mas tem de permanecer um conceito de qualquer coisa, que não signifique relação alguma, mas apenas determinações internas. Parece, assim, resultar daqui, que em todas as coisas (substâncias), há algo que é absolutamente interno e precede todas as determinações externas, sendo o que, antes de mais, as torna possíveis, e que, por conseguinte, esse substrato será algo que não contém em si mais relações exteriores e será, portanto, *simples* (porque as coisas corporais são sempre só relações, pelo menos das partes entre si); e visto não conhecermos nenhumas determinações absolutamente internas senão as do nosso sentido interno, esse substrato seria não só simples, mas também (pela analogia com o nosso sentido interno) determinado por *representações*, isto é, B 340 todas as coisas seriam| de facto *mónadas*, ou seres simples, dotados A 284 de representações. Tudo isto estaria certo, se às condições| em que unicamente os objectos da intuição exterior nos podem ser dados e de que o conceito puro abstrai não pertencesse algo mais que o conceito de uma coisa em geral. Porque aí se mostra que um fenómeno permanente no espaço (extensão impenetrável) pode conter simples relações e absolutamente nada interno e, contudo, ser o primeiro substrato de toda a percepção externa. Mediante simples conceitos, não posso, é certo, sem algo interno, pensar nada externo, porque conceitos de relação pressupõem coisas absolutamente dadas e sem estas não são possíveis. Mas, como há na intuição algo que não se encontra no simples conceito de uma coisa em geral, e é este algo que fornece o substrato, que não seria conhecido por simples conceitos, a saber, um espaço, que, com tudo o que encerra, consiste em puras relações formais ou até reais, não posso dizer: como

---

nada. Mas nenhum exemplo pode ser extraído a não ser da experiência, a qual nunca oferece mais do que fenómenos. E, assim, esta proposição não significa nada mais do que isto: que o conceito que só encerra afirmações não contém nada de negativo; proposição esta de que nunca duvidámos.

nenhuma coisa pode ser representada por *simples conceitos*, sem algo absolutamente interno, não há também nas próprias coisas subordinadas a esses conceitos, e na sua *intuição*, nada de externo, cujo fundamento não seja algo de absolutamente interno. Com efeito, se abstrairmos de todas as condições da intuição,| B 341 é evidente que apenas resta no simples conceito o interior em geral e a relação dos interiores entre si, única pela qual o exterior é possível. Porém, esta necessidade, que assenta unicamente na abstracção, não se verifica nas coisas,| A 285 na medida em que são dadas na intuição com determinações que exprimem meras relações, sem o fundamento de algo interior, precisamente porque não são coisas em si, mas unicamente fenómenos. Tudo o que conhecemos da matéria reduz-se a simples relações (o que denominamos determinações internas das mesmas são só comparativamente internas); mas há entre elas algumas independentes e permanentes, pelas quais nos é dado um objecto determinado. Que, fazendo abstracção de estas relações não tenha já nada mais em que pensar, isso não anula o conceito de coisa como fenómeno, nem mesmo o conceito de um objecto *in abstracto*, mas sim a possibilidade de um objecto determinável por meros conceitos, ou seja, de um númeno. É certo que nos surpreende ouvir dizer que uma coisa deve consistir integralmente em relações; mas tal coisa é também apenas simples fenómeno e não pode de modo algum ser pensada mediante categorias puras; consiste mesmo na simples relação de algo em geral aos sentidos. De igual modo, se começarmos por simples conceitos, só se podem pensar as relações das coisas *in abstracto*, pensando que| B 342 uma coisa seja a causa de determinações na outra, pois tal é o conceito do nosso entendimento das próprias relações. Como, porém, abstraímos assim de toda a intuição, fica excluído também todo um modo, pelo qual os elementos do diverso podem determinar reciprocamente o seu lugar, ou seja, a forma da sensibilidade| A 286 (o espaço), que, no entanto, precede toda a causalidade empírica.

Se entendermos por objectos simplesmente inteligíveis aquelas coisas que são pensadas [1] pelas categorias puras sem qualquer

---

[1] *Nachträge (CL):* conhecidas.

esquema da sensibilidade, então tais objectos são impossíveis. Efectivamente, a única condição do uso objectivo de todos os nossos conceitos do entendimento é o modo da nossa intuição sensível, pela qual nos são dados objectos, e se fizermos abstracção desse modo, ficariam os conceitos destituídos de referência a qualquer objecto. Mesmo que se alguém quisesse admitir outro modo de intuição diferente desta nossa intuição sensível, as funções do nosso pensar não teriam, em relação a ela, qualquer significado. Se por objectos inteligíveis entendermos apenas objectos de uma intuição não-sensível, para os quais não são válidas as nossas categorias e dos quais, portanto, não poderemos ter conhecimento (nem intuição nem conceito), teremos que admitir os númenos neste sentido apenas negativo; pois então apenas significam que o nosso modo de intuir se não
B 343 refere a todas as coisas, mas tão-só aos|objectos dos nossos sentidos, que a sua validade objectiva é, por conseguinte, restrita e, consequentemente, sobeja lugar para qualquer outro modo de intuir e outrossim para coisas que lhe sejam objecto. Mas então o conceito de um númeno é problemático, é a representação de
A 287 uma coisa acerca da qual não podemos dizer| se é possível ou impossível, porquanto não conhecemos qualquer outro modo de intuir que não seja a nossa intuição sensível, nem qualquer modo de conceitos que não sejam as categorias, e nenhum desses dois modos é adequado a um objecto extra-sensível. Eis porque não podemos ampliar, positivamente, o campo dos objectos do nosso pensamento para além das condições da sensibilidade e admitir, além dos fenómenos, objectos do pensamento puro, ou seja númenos, porque estes não têm qualquer significado positivo que se lhes possa atribuir. Temos de reconhecer, com efeito, que só as categorias não chegam para o conhecimento das coisas em si e, sem os dados da sensibilidade, seriam apenas formas subjectivas da unidade do entendimento, porém destituídas de objecto. O pensamento não é em si, sem dúvida, um produto dos sentidos e não é, portanto, por eles limitado, mas nem por isso se pode fazer dele um uso próprio e puro, sem a colaboração da sensibilidade, porque nesse caso não teria objecto. Não se pode também considerar que esse *objecto* seria o númeno, pois este significa, afinal, o conceito problemá-

tico de um objecto para uma intuição e um entendimento B 344
totalmente diferente dos nossos e é, por conseguinte, ele próprio um problema. O conceito de númeno não é, pois, o conceito de um objecto, mas uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade: a de saber se não haverá objectos completamente independentes desta intuição da sensibilidade, questão esta que só pode ter resposta indeterminada, A 288
nomeadamente a seguinte: visto que a intuição sensível não se dirige a todos os objectos, indistintamente, sobeja lugar para muitos outros objectos diferentes, que ela não nega absolutamente, mas que, por carência de um conceito determinado (sendo para tal imprópria qualquer categoria), também não podem ser afirmados como objectos para o nosso entendimento.

O entendimento limita, por conseguinte, a sensibilidade, sem por isso alargar o seu próprio campo e, ao adverti-la de que não deva aplicar-se às coisas em si, mas apenas aos fenómenos, pensa um objecto em si, mas apenas como um objecto transcendental que é a causa do fenómeno (e por conseguinte não é, ele próprio, fenómeno), mas que não pode ser pensado nem como grandeza, nem como realidade, nem como substância, etc., (porque estes conceitos exigem sempre formas sensíveis em que determinam um objecto). É por isso que ignoramos totalmente se está dentro ou fora de nós e se seria anulado conjuntamente com a sensibilidade ou se, abolida esta, perma- B 345
neceria. É-nos lícito, se quisermos, dar a esse objecto o nome de númeno, porque a sua representação não é sensível. Porém, como não podemos aplicar-lhe nenhum dos nossos conceitos do entendimento, esta representação mantém-se para nós vazia e serve apenas para delimitar as fronteiras do nosso conhecimento A 289
sensível e deixar livre um espaço que não podemos preencher, nem pela experiência possível, nem pelo entendimento puro.

A crítica deste entendimento puro não permite, pois, criar um novo campo de objectos, além dos que se lhe podem apresentar como fenómenos, e divagar por mundos inteligíveis, nem sequer pelo conceito destes. O erro, que do modo mais especioso leva a este engano e pode ser desculpado, embora não justificado, consiste em que o uso do entendimento, contrariamente à sua determinação, se torna transcendental, e os objec-

tos, ou seja, as intuições possíveis, se regem pelos conceitos em vez dos conceitos pelas intuições possíveis (em que unicamente assenta a sua validade objectiva). A causa disto é, por seu turno, a percepção — e com ela o pensamento — precederem qualquer possível ordenação determinada das representações. Pensamos, pois, algo em geral e determinamo-lo, em parte, de B 346 maneira sensível, mas distinguimos,| contudo, o objecto geral e representado *in abstracto*, deste modo de o intuir; resta-nos um modo de o determinar pelo pensamento, que é apenas uma mera forma lógica sem conteúdo, mas que, apesar disso, nos parece ser um modo de existência do objecto em si *(noumenon)*, independentemente da intuição, que está limitada aos nossos sentidos.

*

* *

A 290 | Antes de abandonar a analítica transcendental, devemos ainda acrescentar algo que, não sendo embora em si mesmo de particular importância, todavia poderia parecer necessário para o sistema ficar completo. O conceito mais elevado, pelo qual é uso iniciar uma filosofia transcendental, é, vulgarmente, o da divisão em possível e impossível. Como, porém, toda a divisão pressupõe um conceito dividido, deverá indicar-se outro, ainda superior, e esse é o conceito de um objecto em geral (considerado em sentido problemático, sem decidir se é alguma coisa ou nada). Visto as categorias serem os únicos conceitos que se referem a objectos em geral, para se destrinçar se um objecto será algo ou nada, deverá proceder-se segundo a ordem e a divisão das categorias.

B 347 |1. Aos conceitos de tudo, muitos e um opõe-se o que suprime tudo, o de *nenhum*; e assim o objecto de um conceito, a que nenhuma intuição dada corresponde, é = nada, isto é, um conceito sem objecto, como os númenos, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenham de ser dados por impossíveis *(ens rationis)*, ou como certas forças A 291 fundamentais novas, que são| pensadas sem contradição, é certo,

mas também sem exemplo extraído da experiência e não podem, portanto, ser incluídas entre as possibilidades.

2. A realidade é *algo*, a negação é *nada*, ou seja, um conceito da falta de um objecto, como a sombra, o frio *(nihil privativum)*.

3. A simples forma da intuição, sem substância, não é em si um objecto, mas a sua condição simplesmente formal (como fenómeno), como o espaço puro e o tempo puro que são algo, sem dúvida, como formas de intuição, mas não são em si objectos susceptíveis de intuição *(ens imaginarium)*.

| 4. O objecto de um conceito que se contradiz a si próprio é nada, porque o conceito nada é o impossível, como, por exemplo, a figura rectilínea de dois lados *(nihil negativum)*. B 348

A tábua desta divisão do conceito de *nada* (pois que a divisão paralela de *algo* se segue obviamente) deverá pois dispor-se do seguinte modo:

Nada
como
1.
Conceito vazio sem objecto
ens rationis

A 292

2.
Objecto vazio
de um conceito
nihil privativum

3.
Intuição vazia
sem objecto
ens imaginarium

4.
Objecto vazio sem conceito
nihil negativum

Assim se vê que o ser de razão (n.º 1) se distingue do não-ser (n.º 4), porque o primeiro, sendo apenas ficção (embora não contraditória), não deve ser pensado no número das possibilidades, ao passo que o segundo é oposto à possibilidade, por-

B 349 quanto o conceito se suprime a si próprio. Ambos são,|porém, conceitos vazios. Em contrapartida, o *nihil privativum* (n.º 2) e o *ens imaginarium* (n.º 3) são dados vazios para conceitos. Se a luz não fosse dada aos sentidos, não se poderia representar a escuridão e se não fossem percebidos seres extensos não se poderia ter a representação do espaço. A negação, pois, assim como a simples forma da intuição, se destituídas de algo de real, não são objectos.

Segunda Divisão A 293

DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

INTRODUÇÃO

I

DA APARÊNCIA TRANSCENDENTAL

Chamámos acima à dialéctica em geral uma *lógica da aparência*. Não significa isto que seja uma teoria da *verosimilhança*, porque a verosimilhança é uma verdade, embora conhecida por razões insuficientes; verdade, pois, cujo conhecimento é deficiente, mas nem por isso é enganador, não devendo, por conseguinte, ser separado da parte analítica da lógica. Ainda menos se deverão considerar idênticos o *fenómeno* e a *aparência*.| B 350 Porque a verdade ou a aparência não estão no objecto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pode-se pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objecto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último. Num conhecimento, que concorde totalmente com as leis do entendimento,| não há erro. A 294 Numa representação dos sentidos (porque não contém qualquer juízo) também não há erro. Nenhuma força da natureza pode, por si, afastar-se das suas próprias leis. Portanto, nem o entendimento (sem a influência de outra causa), nem os sentidos podem, apenas por si mesmos, errar; o primeiro porque, agindo apenas segundo as suas leis, o efeito (o juízo) terá de concordar necessariamente com elas. É, porém, na concordância com as leis do entendimento, que consiste o lado formal de toda a verdade. Nos sentidos não há qualquer juízo, nem verdadeiro nem falso. Como possuímos apenas estas duas fontes de conhecimento, segue-se que o erro só é produzido por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjectivos do juízo| se confundem com os B 351

objectivos e os desviam do seu destino*. Do mesmo modo um corpo em movimento, que por si só seguiria sempre em linha recta numa determinada direcção, adquire um movimento curvilíneo quando actua sobre ele outra força numa direcção diferente. A 295 Para distinguir a acção própria|do entendimento, da força que interfere, será pois necessário considerar o juízo erróneo como a diagonal entre duas forças que determinam o juízo em duas direcções diferentes, formando como que um ângulo, e resolver esse efeito composto em dois efeitos simples, o do entendimento e o da sensibilidade. É o que nos juízos puros *a priori* deverá suceder por meio da reflexão transcendental, pela qual (como já indicámos), é assinalado o lugar de cada representação na faculdade de conhecer que lhe corresponde, assim se distinguindo, consequentemente, a influência da sensibilidade sobre o entendimento.

Não nos compete aqui tratar da aparência empírica (por B 352 exemplo, das ilusões ópticas) que apresenta o uso empírico das regras, aliás justas, do entendimento, mas onde a faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação; aqui importa-nos só a *aparência transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso nunca se aplica à experiência, pois nesse caso teríamos, pelo menos, uma pedra de toque da sua validade, mas que, contra todas as advertências da crítica, nos arrasta totalmente para além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a miragem de uma extensão do *entendimento puro*. Daremos o nome de *imanentes* aos princípios cuja aplicação se mantém inteira- A 296 mente dentro dos limites|da experiência possível e o de *transcendentes* àqueles que transpõem essas fronteiras. Mas por estes não entendo o uso ou o abuso *transcendental* das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro; refiro-me a princípios efectivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não

* A sensibilidade, submetida ao entendimento como o objecto ao qual este aplica a sua função, é a fonte de conhecimentos reais. Mas esta mesma sensibilidade, na medida em que influi sobre a própria acção do pensamento e o determina a julgar, é o fundamento do erro.

conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque *transcendental* e *transcendente* não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentámos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental,| isto é, não devem transpor a fronteira da experiência. Mas um princípio, que suprima estes limites ou até nos imponha a sua ultrapassagem, denomina-se *transcendente*. Se a nossa crítica conseguir desmascarar a aparência destes ambiciosos princípios, poderão os princípios de uso simplesmente empírico denominar-se, em oposição a estes, princípios *imanentes* do entendimento puro. B 353

A aparência lógica, que consiste na simples imitação da forma da razão (a aparência dos paralogismos), provém unicamente de uma falta de atenção à regra lógica. Desaparece por completo logo que esta regra for justamente aplicada ao caso em questão.|Em contrapartida, a aparência transcendental não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental (por exemplo, a aparência na proposição seguinte: O mundo tem de ter um começo no tempo). E isto, porque na nossa razão (considerada subjectivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objectivos, pelo que sucede a necessidade subjectiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objectiva da determinação das coisas em si. *Ilusão* esta que é inevitável, assim como|não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda, como o próprio astrónomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência. A 297 B 354

A dialéctica transcendental deverá pois contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentes, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como a aparência lógica) e deixe de ser aparência.|Pois trata-se de uma *ilusão natural* e inevitável, assente, aliás, em princípios subjectivos, que apresenta como objectivos, enquanto a dialéctica lógica, para resolver os A 298

paralogismos, apenas tem de descobrir um erro na aplicação dos princípios, ou uma aparência artificial na sua imitação. Há, pois, uma dialéctica da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialéctica em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e B 355 lançá-la | incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados.

II
DA RAZÃO PURA COMO SEDE DA APARÊNCIA TRANSCENDENTAL

A
DA RAZÃO EM GERAL

Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da A 299 intuição e a traga à mais alta unidade | do pensamento. Ao ter de apresentar agora uma definição desta faculdade suprema de conhecer, encontro-me num certo embaraço. Da razão, como do entendimento, há um uso apenas formal, isto é, lógico, uma vez que a razão abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; mas também há um uso real, pois ela própria contém a origem de certos conceitos e princípios que não vai buscar aos sentidos nem ao entendimento. A primeira destas duas faculdades há muito que foi definida pelos lógicos como a faculdade de inferir mediatamente (por oposição às inferências imediatas, *consequentiis immediatis*); a segunda, porém, que é produtora de conceitos, não é ainda conhecida por esta característica. Como aqui se apresenta a razão dividida em duas capacidades, uma lógica e B 356 outra | transcendental, deverá procurar-se um conceito mais elevado desta fonte de conhecimento, que englobe os dois conceitos, sendo lícito esperar, entretanto, por analogia com os conceitos do entendimento, que o conceito lógico nos facultará a chave do transcendental e que o quadro das funções dos concei-

tos do entendimento nos concederá, ao mesmo tempo, a tábua genealógica dos conceitos da razão.

Na primeira parte da nossa Lógica transcendental definimos o entendimento como a faculdade das regras; aqui distinguimos a razão do entendimento chamando-lhe a *faculdade dos princípios*.

|A expressão *princípio* é ambígua e significa, vulgarmente, apenas um conhecimento, que pode ser usado como princípio, embora em si e quanto à sua origem não seja um *principium*. Qualquer proposição universal, mesmo extraída da experiência (por indução), pode servir de premissa maior num raciocínio; mas nem por isso é um *principium*. Os axiomas matemáticos (por exemplo, entre dois pontos só pode haver uma linha recta) são conhecimentos universais *a priori* pelo que, justificadamente, se denominaram princípios, em relação aos casos que lhes podem ser subsumidos. Não posso contudo dizer que conheço esta propriedade da linha recta em geral|e em si, a partir de princípios, mas somente na intuição pura. A 300 B 357

Eis porque darei o nome de conhecimento por princípios àquele em que conheço o particular no universal mediante conceitos. Assim, qualquer raciocínio é uma forma da dedução de um conhecimento de um princípio. Com efeito, a premissa maior apresenta sempre um conceito que faz com que tudo o que está subsumido na condição desse conceito seja conhecido, a partir deste, segundo um princípio. Como, porém, todo o conhecimento universal pode servir de premissa maior num raciocínio e o entendimento fornece tais proposições universais *a priori*, estas podem também denominar-se princípios, tendo em conta o seu uso possível.

|Mas, se considerarmos estes princípios do entendimento puro em si mesmos, segundo a sua origem, não são nada menos que conhecimentos por conceitos. Efectivamente, nem sequer seriam possíveis *a priori*, se não fizéssemos intervir a intuição pura (na matemática) ou as condições de uma experiência possível em geral. Que tudo o que acontece tem uma causa não se pode concluir do conceito daquilo que acontece em geral; é antes este princípio que nos mostra como, do que acontece, se pode obter determinado conceito da experiência. A 301

O entendimento não pode, pois, proporcionar-nos conhecimentos sintéticos por conceitos e só a esses conhecimentos dou, absolutamente, o nome de princípios, enquanto todas as proposições universais em geral só por comparação se podem denominar princípios.

Há muito já que se deseja — e não se sabe quando, mas talvez um dia se cumpra esta aspiração — poder encontrar, por fim, em vez da infinita multiplicidade das leis civis, os princípios dessas leis; só aí poderá residir o segredo de simplificar, como se diz, a legislação. Mas as leis são aqui apenas limitações da nossa liberdade que a restringem às condições que lhe permitem estar de acordo integralmente consigo mesma; referem-se, por conseguinte, a algo que é inteiramente nossa própria obra e de que podemos ser a causa por intermédio desses conceitos. Mas pedir que os objectos em si, a natureza das coisas, estejam submetidos a princípios e devam ser determinados por simples conceitos, é pedir, senão qualquer coisa de impossível, pelo menos qualquer coisa de muito paradoxal. Como quer que seja (pois é algo que ainda nos resta investigar), depreende-se daqui claramente que o conhecimento por princípios (considerado em si próprio) é algo completamente diferente do simples conhecimento pelo entendimento, que pode, é certo, preceder outros conhecimentos sob a forma de princípio, mas que (sendo sintético), não se funda em si mesmo no simples pensamento, nem contém em si algo de universal segundo conceitos.

Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenómenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objecto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento.

Este é o conceito geral da faculdade da razão, na medida em que se pode tornar compreensível sem o auxílio de quaisquer exemplos (que só mais tarde deverão ser apresentados).

B.

DO USO LÓGICO DA RAZÃO

A 303

Faz-se uma distinção entre aquilo que é conhecido imediatamente e o que só o é por inferência. Conhece-se imediatamente que há três ângulos numa figura limitada por três linhas rectas; mas só pelo raciocínio se conclui que estes ângulos são iguais a dois rectos. Como precisamos constantemente de inferir, a tal ponto nos habituámos que, por fim, já não notamos essa diferença e muitas vezes consideramos percebido imediatamente (como na chamada ilusão dos sentidos), o que afinal só concluímos. Em todo o raciocínio| há uma proposição que serve de princípio e outra, a conclusão, que dela é extraída e, por fim, a dedução (a consequência), pela qual a verdade da última está indissoluvelmente ligada à verdade da primeira. Se o juízo inferido já se encontra no primeiro, de tal modo que dele pode ser extraído sem intermédio de uma terceira representação, a inferência é imediata *(consequentia immediata)*; quanto a mim, preferiria denominá-la inferência do entendimento. Mas se, além do conhecimento que serve de princípio, é necessário ainda outro juízo para operar a conclusão, a inferência denomina-se inferência de razão (raciocínio). A proposição: todos os homens são mortais já contém as proposições: alguns homens são mortais, alguns mortais são homens, nada do que é imortal é| homem; e estas proposições são consequências imediatas da primeira. Em contrapartida, a proposição: todos os sábios são mortais não se encontra no juízo em questão (porque o conceito de sábio não aparece aí) e só mediante um juízo intermediário se pode extrair dele.

B 360

A 304

Em toda a inferência de razão concebo primeiro uma *regra (maior)* pelo *entendimento*. Em segundo lugar, *subsumo* um conhecimento na condição dessa regra *(minor)* mediante a *faculdade de julgar*. Por fim, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra| *(conclusio)*, por conseguinte *a priori*, pela *razão*. A relação, pois, que a premissa maior representa, como regra, entre um

B 361

conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão. Há, pois, precisamente três espécies de inferências de razão ou de raciocínios, tantas como as dos juízos em geral, segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, ou seja, raciocínios *categóricos*, *hipotéticos* e *disjuntivos*.

Se, como ordinariamente acontece, a conclusão é apresentada como um juízo, para ver se este se deduz de juízos já dados, pelos quais é pensado outro objecto completamente diferente, procuro no entendimento a asserção desta conclusão, a fim de ver se ela não se encontra antecipadamente no entendimento, sob certas condições, segundo uma regra geral. Se A 305 encontrar | tal condição e se o objecto da conclusão se puder subsumir na condição dada, a conclusão é então extraída duma regra *que também é válida para outros objectos do conhecimento.* Por aqui se vê que a razão, no raciocínio, procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos.

C.

B 362

DO USO PURO DA RAZÃO

Pode isolar-se a razão? E, neste caso, será ela ainda uma fonte própria de conceitos e juízos que só nela se originam e pelos quais se relaciona com objectos? Ou será mera faculdade subalterna de conferir a conhecimentos dados uma certa forma, a chamada forma lógica, pela qual os conhecimentos do entendimento são ordenados uns aos outros e as regras inferiores subordinadas a outras mais elevadas (cuja condição engloba na sua esfera a condição das primeiras), tanto quanto se poderá conseguir pela comparação entre elas? Esta é a questão que nos vai ocupar por agora. De facto, a diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento ao completo acordo consigo próprio, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição, A 306 ligando-o desse modo. | Mas um tal princípio não prescreve aos

objectos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de os conhecer e de os determinar como tais em geral; é simplesmente, pelo contrário, uma lei subjectiva da economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles, sem que por isso seja lícito exigir-se dos próprios objectos uma concordância tal, que seja favorável à |comodidade e extensão do nosso entendi- B 363 mento e atribuir a essa máxima, ao mesmo tempo, validade objectiva. A questão é esta, numa palavra: se a razão em si, isto é, a razão pura, contém *a priori* princípios e regras sintéticos e em que poderão consistir esses princípios.

O procedimento formal e lógico da razão nos seus raciocínios já nos dá indicação suficiente sobre o fundamento em que deverá assentar o princípio transcendental desta faculdade no conhecimento sintético mediante a razão pura.

Em primeiro lugar, o raciocínio não se dirige a intuições para as submeter a regras (como faz o entendimento com as suas categorias), mas a conceitos e juízos. Se, pois, a razão pura se dirigir também a objectos, não tem qualquer relação imediata com estes nem com a sua intuição, mas só com o entendimento e os seus juízos, que se aplicam imediatamente aos sentidos |e à A 307 sua intuição para lhes determinar o objecto. A unidade da razão não é, pois, a unidade de uma experiência possível; pelo contrário, é essencialmente diferente, porque esta última é unidade do entendimento. Que tudo o que acontece tenha uma causa, não é princípio reconhecido e prescrito pela razão. Torna possível a unidade da experiência e não vai buscar nada à razão que, sem| B 364 esta relação a uma experiência possível, não podia, fundando-se sobre meros conceitos, prescrever uma unidade sintética deste género.

Em segundo lugar, a razão, no seu uso lógico, procura a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (a premissa maior). Ora, como esta regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e assim (mediante um pro-silogismo) se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio pró-

prio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade.

Esta máxima lógica só pode converter-se em princípio da *razão pura*, se se admitir que, dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objecto e na sua ligação) toda a série A 308 das condições | subordinadas, série que é, portanto, incondicionada.

Ora, um tal princípio da razão pura é, manifestamente, *sintético*, porque o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer condição, mas não ao incondicionado. Deste princípio devem derivar também diversas proposições B 365 sintéticas, das quais o entendimento puro | nada sabe, visto ter apenas de se ocupar de objectos de uma experiência possível, cujo conhecimento e cuja síntese são sempre condicionados. Mas o incondicionado, se realmente tiver lugar, poderá ser examinado em particular em todas as determinações que o distinguem de todo o condicionado e deverá dar matéria para diversas proposições sintéticas *a priori*.

As proposições fundamentais que derivam deste princípio supremo da razão pura serão *transcendentes* em relação a todos os fenómenos, isto é, nunca se poderá fazer desse princípio qualquer uso empírico adequado. Distinguir-se-á, assim, totalmente, de todos os princípios do entendimento (cujo uso é inteiramente *imanente*, pois têm por único tema a possibilidade da experiência). Ora, investigar se este princípio, segundo o qual a série das condições (na síntese dos fenómenos ou também do pensamento das coisas em geral) se estende até ao incondicionado, tem ou não valor objectivo, e quais são as consequências daí decorrentes A 309 para o uso empírico do entendimento; | ou se não há absolutamente nenhum princípio racional deste género, dotado de valor objectivo mas, pelo contrário, uma prescrição simplesmente lógica que nos leva, na ascensão para condições sempre mais elevadas, a aproximarmo-nos da integridade dessas condições e a trazer assim para o nosso conhecimento a mais elevada unidade da razão que nos é possível; investigar, pois, se esta neces- B 366 sidade da razão, devido a um mal-entendido, | foi considerada um princípio transcendental da razão pura, postulando com

excessiva precipitação, essa integridade absoluta da série das condições nos próprios objectos e, nesse caso, perguntar quais são os mal-entendidos e as ilusões que podem insinuar-nos nos raciocínios cuja premissa maior é extraída da razão pura (premissa que talvez seja mais uma petição que um postulado) e que se elevam da experiência a essas condições; eis o que será a nossa tarefa na dialéctica transcendental, que ora iremos desenvolver a partir das suas fontes, que se encontram profundamente ocultas na razão humana. Dividi-la-emos em duas partes principais, das quais a *primeira* deverá tratar dos *conceitos transcendentes* da razão pura e a *segunda* dos seus *raciocínios* transcendentes e *dialécticos*.

LIVRO PRIMEIRO

DOS CONCEITOS DA RAZÃO PURA

A 310

Haja o que houver quanto à possibilidade dos conceitos extraídos da razão pura, não são estes conceitos obtidos por simples reflexão, mas por conclusão. Os conceitos do entendimento são também pensados *a priori*, anteriormente|à experiência e com vista a ela; mas nada mais contêm que a unidade da reflexão sobre os fenómenos, na medida em que estes devem necessariamente pertencer a uma consciência empírica possível. Só por seu intermédio são possíveis o conhecimento e a determinação de um objecto. São eles, pois, que dão matéria ao raciocínio e não há anteriormente a eles nenhuns conceitos *a priori* de objectos, a partir dos quais se possam concluir. Pelo contrário, visto constituírem a forma intelectual de toda a experiência, a sua realidade objectiva tem, por único fundamento, que a sua aplicação possa sempre ser mostrada na experiência.

B 367

Porém, a denominação de conceito da razão, já previamente indica que este conceito não se deverá confinar nos limites da experiência, porque se refere a um conhecimento do qual todo o conhecimento empírico é apenas uma parte (talvez a totalidade|da experiência possível ou da sua síntese empírica) e embora a experiência efectiva nunca atinja por completo esse conhecimento, sempre todavia pertence a ele. Os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *entender* (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objecto da experiência; algo a que a razão conduz, a partir das conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu

A 311

B 368 uso empírico, mas que nunca | constitui um membro da síntese empírica. Se, não obstante, tais conceitos têm validade objectiva, podem chamar-se *conceptus ratiocinati* (conceitos exactamente concluídos); quando não, obtiveram-se subrepticiamente por uma aparência de raciocínio e podem chamar-se *conceptus ratiocinantes* (conceitos sofísticos). Como, porém, só no capítulo dos raciocínios dialécticos da razão pura isto se deverá decidir, não podemos ainda aqui considerar tal distinção; por ora, assim como demos o nome de categorias aos conceitos puros do entendimento, aplicaremos um novo nome aos conceitos da razão pura e designá-los-emos por ideias transcendentais, designação esta que, em seguida, vamos esclarecer e justificar.

Primeira Secção

A 312

DAS IDEIAS EM GERAL

Apesar da grande riqueza das nossas línguas, muitas vezes o pensador vê-se em apuros para encontrar a expressão rigorosamente adequada ao seu conceito, sem a qual não pode fazer-se compreender bem, nem pelos outros nem por si mesmo.
B 369 Forjar palavras novas | é pretender legislar sobre as línguas, o que raramente é bem sucedido e, antes de recorrermos a esse meio extremo, é aconselhável tentar encontrar esse conceito numa língua morta e erudita e, simultaneamente, a sua expressão adequada; e, se o antigo uso de tal expressão se tornou incerto, por descuido dos seus autores, é preferível consolidar o significado que lhe era próprio (embora persista a dúvida quanto ao sentido que, em rigor, se lhe atribuía) a prejudicar o nosso propósito, tornando-nos incompreensíveis.

Por essa razão, se para certo conceito se encontrasse uma única palavra, a qual, num sentido já usado, correspondesse
A 313 rigorosamente a esse conceito, cuja distinção | de outros conceitos afins fosse de grande importância, seria prudente não abusar dela nem empregá-la como sinónimo de outras só para variar a expressão, mas conservar-lhe cuidadosamente o significado particular; de outro modo, se a expressão não ferir particularmente a atenção e se se perder no meio de outros termos de signifi-

cado bem diferente, facilmente se poderá também perder o pensamento que só ela deveria ter preservado.

| Platão servia-se da palavra *ideia* de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As ideias são, para ele, arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, mas esta já se não encontra no seu estado originário e só com esforço pode evocar pela reminiscência (que se chama a filosofia) essas antigas ideias agora muito obscurecidas. Não pretendo aqui empreender uma investigação literária para apurar o sentido que o sublime filósofo atribuía à sua expressão.| Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objecto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção. B 370 A 314

Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenómenos pela unidade sintética para os poder| ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objecto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras. B 371

Platão encontrava as suas ideias principalmente em tudo o que é prático*, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu

* Sem dúvida que estendeu também o seu conceito aos conhecimentos especulativos, desde que fossem dados puros e completamente *a priori*, e mesmo à matemática, embora esta não tivesse o seu objecto noutra parte que não fosse a experiência *possível*. Não posso segui-lo nisso, nem tão-pouco na dedução mística dessas ideias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou; se bem que a linguagem elevada, de que se serve nesse campo, seja perfeitamente susceptível de uma interpretação mais moderada e adaptada à natureza das coisas.

A 315 turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é B 372 apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretenso modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a ideia de virtude, com referência à qual todos os objectos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo. Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a ideia pura da virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante esta ideia; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável.

A 316 | A *República* de Platão tornou-se proverbial como exemplo flagrante de uma perfeição sonhada, que precisamente só pode residir no cérebro de um pensador ocioso, e Brucker considera ridícula a opinião do filósofo segundo a qual nunca um príncipe seria bom governante se não participasse nas ideias. Mas seria preferível investigarmos mais este pensamento e colocá-lo a nova luz, graças a novo esforço (naquilo em que este homem eminente nos deixa sem ajuda) que rejeitá-lo por inútil com o B 373 mísero | e pernicioso pretexto da inviabilidade. Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural consequência), é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projecto de constituição política, mas também a

todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as ideias autênticas em matéria de legislação. Porque nada pode ser mais prejudicial e mais indigno de um filósofo do que fazer apelo, como se faz vulgarmente, a uma experiência pretensamente contrária, pois essa experiência não existiria se, em devido tempo, se tivessem fundado aquelas instituições de acordo com as ideias | e se, em vez destas, conceitos grosseiros, porque extraídos da experiência, não tivessem malogrado toda a boa intenção. Quanto mais conformes com esta ideia fossem a legislação e o governo, tanto mais raras seriam, com certeza, as penas; pelo que é perfeitamente razoável (como Platão afirma) que, numa perfeita ordenação entre legislação e governo, nenhuma pena seria necessária. Embora tal não possa nunca realizar-se, é todavia perfeitamente justa a | ideia que apresenta este *maximum* como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível. Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a ideia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir. A 317 B 374

Mas não é só nas coisas em que a razão humana mostra verdadeira causalidade e onde as ideias são causas eficientes (das acções e seus objectos), ou seja, no domínio moral, é também na consideração da própria natureza que Platão vê, justificadamente, provas nítidas da origem a partir das ideias. Uma planta, um animal, a ordenação regular da estrutura do mundo (presumivelmente também toda a ordem da natureza) mostram, claramente, que apenas são possíveis segundo | ideias; que, sem dúvida, nenhuma criatura individual nas condições individuais da sua existência, é adequada à ideia da mais alta perfeição da sua espécie (assim como tão-pouco o homem é adequado à ideia de humanidade que traz na alma como arquétipo das suas acções); que essas ideias, contudo, estão determinadas, individual, imutável e completamente, no entendimento supremo e são as causas originárias das coisas, sendo apenas o todo da ligação destas no A 318 B 375

universo inteiramente adequado a essa ideia. Se pusermos de parte o exagero de expressão, o ímpeto espiritual do filósofo, para se elevar da consideração da cópia que lhe oferece o físico da ordem do mundo até à ligação arquitectónica dessa ordem segundo fins, isto é, segundo ideias, é um esforço digno de respeito e merecedor de ser continuado; mas, em relação aos princípios de moralidade, da legislação e da religião, em que as ideias tornam possível, antes de tudo, a própria experiência (a experiência do bem), embora nunca possam nela ser perfeitamente expressas, esta tentativa tem um particular mérito, que só não se reconhece porque o julgamos segundo regras empíricas, cuja validade, como princípios, devia ser anulada pelas ideias. Com efeito, relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade; no que toca às leis
A 319 morais a experiência é (infelizmente!) a madre da aparência e é| altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo *que se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito.

Em vez de todas estas considerações, cujo competente desenvolvimento constitui, de facto, a dignidade própria da filosofia, ocupar-nos-emos agora de uma tarefa menos brilhante, mas não menos meritória, que é a de aplainar e consolidar o
B 376 terreno para o majestoso| edifício da moral, onde se encontra toda a espécie de galerias de toupeira, que a razão, em busca de tesouros, escavou sem proveito, apesar das suas boas intenções e que ameaçam a solidez dessa construção. Compete-nos agora conhecer, rigorosamente, o uso transcendental da razão pura, seus princípios e ideias, para poder determinar e avaliar convenientemente a influência da razão pura e o seu valor. Mas, antes de terminar esta introdução, peço a quantos têm a peito a filosofia (o que é menos frequente do que se apregoa), no caso de se sentirem convencidos pelo que acabo de dizer e pelo que se segue, que tomem sob sua protecção a palavra ideia no seu significado primitivo, para que doravante não se confunda com as outras palavras pelas quais é hábito designar toda a espécie de representações, sem nenhuma ordem precisa e com grande prejuízo da ciência. Não nos faltam denominações convenientemente adequadas a toda a espécie de representações sem
A 320 haver necessidade de recorrer ao que é propriedade alheia. Eis

aqui uma escala das mesmas. O termo genérico é a *representação* em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é *sensação* (*sensatio*); uma percepção objectiva é *conhecimento* (*cognitio*).| B 377 O conhecimento, por sua vez, é *intuição* ou *conceito* (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objecto e é singular, o segundo refere-se mediatamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O *conceito* é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se *noção* (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é *a ideia* ou conceito da razão. Quem uma vez se habitue a esta distinção achará insuportável ouvir chamar ideia à representação da cor vermelha, que nem sequer se deverá chamar noção (conceito do entendimento).

Segunda Secção

DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS

A 321

A analítica transcendental deu-nos o exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter a origem de conceitos puros *a priori*, que, anteriormente a qualquer experiência, nos representam objectos, ou melhor, indicam a unidade sintética, única que|permite um conhecimento empírico B 378 dos objectos. A forma dos juízos (convertida em conceito da síntese das intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos raciocínios, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha a origem de conceitos particulares *a priori*, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência.

A função da razão nas suas inferências consiste na universalidade do conhecimento por conceitos, e o próprio raciocínio

A 322 é um juízo determinado a|*priori* em toda a extensão da sua condição. Pelo simples entendimento, poderia extrair da experiência a proposição: Caio é mortal. Todavia, procuro um conceito que contenha a condição pela qual é dado o predicado (asserção em geral) deste juízo (ou seja aqui o conceito de homem) e, depois de subsumido o predicado nesta condição em toda a sua extensão (todos os homens são mortais), determino deste modo o conhecimento do meu objecto (Caio é mortal).

É por isso que, na conclusão de um silogismo, restringimos B 379 um predicado a determinado| objecto, após tê-lo anteriormente pensado na premissa maior em toda a sua extensão, sob certa condição. Esta quantidade completa da extensão, com referência a tal condição, chama-se *universalidade (universalitas)*. Corresponde esta, na síntese das intuições, à *totalidade (universitas)* das condições. Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.

A 323 |Haverá tantos conceitos puros da razão quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias: teremos, pois, que procurar, em *primeiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito*, em *segundo lugar*, um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma *série* e, em *terceiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes num *sistema*.

São estas, na verdade, as diversas espécies de raciocínios, cada um das quais progride para o incondicionado por intermédio de pro-silogismos: uma para o sujeito que, por sua vez, já B 380 não é predicado, outra para a pressuposição| que já não pressupõe mais nada e a terceira, para um agregado de elementos da divisão, à qual nada mais é exigido para completar a divisão de um conceito. Portanto, os conceitos puros da razão, incidindo sobre a totalidade na síntese das condições, são necessários, pelo menos na medida em que nos prescrevem a tarefa de fazer

progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado e estão fundados na natureza da razão humana, ainda que, de resto, falte a estes conceitos transcendentais um uso adequado *in concreto* e, assim, não tenham outra utilidade que não seja a de conduzir o entendimento numa direcção em que o seu uso, ampliando-se o mais possível, se mantenha, ao mesmo tempo, sempre perfeitamente de acordo consigo mesmo.

|Mas, ao falarmos aqui da totalidade das condições e do incondicionado como título comum a todos os conceitos da razão, deparamos de novo com uma expressão de que não podemos prescindir, mas que também não podemos usar com segurança, devido à ambiguidade produzida pelo longo abuso que dela se tem feito. A palavra *absoluto* é uma das poucas palavras que no seu significado primitivo eram inteiramente adequadas a um conceito, ao qual nenhuma outra palavra disponível da mesma língua correspondeu rigorosamente e cuja perda, ou, o que é o mesmo, cujo uso impreciso, deverá acarretar a perda|do próprio conceito; e trata-se de um conceito que, porque muito ocupa a razão, dele não se pode prescindir sem grande prejuízo para todos os juízos transcendentais. A palavra *absoluto* usa-se hoje frequentemente para indicar simplesmente que algo se aplica a uma coisa *considerada em si* e, portanto, tem um valor *intrínseco*. Nesse sentido, a expressão *absolutamente possível* significaria o que é possível em si mesmo *(interno)*, o que de facto é o *mínimo* que se pode dizer de um objecto. Por outro lado, também por vezes é usada para indicar que algo é válido sob todos os aspectos (de uma maneira ilimitada, por exemplo, o poder absoluto) e, nesse sentido, a expressão *absolutamente possível* significaria o que é possível de todos os pontos de vista, *em todas as relações*, o que por sua vez é o *máximo* que se pode dizer da possibilidade de uma|coisa. Ora estes dois significados frequentemente coincidem. Assim, por exemplo, o que é intrinsecamente impossível também o é em todas as relações, ou seja, absolutamente impossível. Mas, na maioria dos casos, tais significações estão infinitamente distanciadas e de modo algum posso concluir que o que em si mesmo é possível, o deverá ser em qualquer relação ou seja, em absoluto. Quanto à necessidade

A 324

B 381

A 325

absoluta, mostrarei no que se segue que, de modo algum depende em todos os casos da necessidade interna, não devendo, portanto, ser considerada equivalente a esta. Sem dúvida, que se B 382 o contrário de uma coisa|é intrinsecamente impossível, tal contrário é algo impossível sob todas as relações e, por conseguinte, tal coisa é, ela própria, absolutamente necessária. Mas a recíproca não é verdadeira; de algo absolutamente necessário não tenho direito de concluir a impossibilidade *intrínseca* do seu contrário, isto é, que a necessidade *absoluta* da coisa seja uma necessidade *interna*, porque esta necessidade interna é, em certos casos, uma expressão totalmente vazia, a que não podemos ligar o mínimo conceito; ao passo que o conceito da necessidade de uma coisa em todos os sentidos (com respeito a todo o possível) implica determinações muito particulares. Assim, pois, como a perda de um conceito de grande aplicação na filosofia especulativa não pode nunca ser indiferente para o filósofo, espero que tão-pouco lhe não seja indiferente a determinação e a cuidadosa conservação da expressão a que está inerente esse conceito.

A 326 |Neste sentido mais lato me servirei pois da palavra *absoluto* para a contrapor ao simplesmente comparativo ou ao que só é válido em sentido particular; porque este último está restrito a condições, ao passo que o absoluto vale sem restrições.

Ora, o conceito transcendental da razão refere-se sempre apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, incondicionado em todos os sentidos. Com efeito, a razão pura entrega tudo ao B 383 entendimento, que|se refere imediatamente aos objectos da intuição, ou melhor, à sua síntese na imaginação. A razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura levar, até ao absolutamente incondicionado, a unidade sintética que é pensada na categoria. Pode-se, pois, designar essa totalidade pelo nome de *unidade de razão* dos fenómenos, bem como se pode chamar *unidade do entendimento* aquela que a categoria exprime. Assim, a razão relaciona-se apenas com o uso do entendimento; não na medida em que este contém o *fundamento* da experiência possível (porque a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável

na experiência, porquanto nenhuma experiência é incondicionada), mas para lhe prescrever a orientação para uma certa unidade, de que o entendimento não possui qualquer conceito e que aspira a reunir, num *todo absoluto*, todos os actos do entendimento com |respeito a cada objecto. Eis porque o uso objec- A 327 tivo dos conceitos puros da razão é sempre *transcendente*, enquanto o dos conceitos puros do entendimento deverá, por sua natureza, ser sempre *imanente*, porque se restringe simplesmente à experiência possível.

Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objecto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são pois *ideias transcendentais*.|São conceitos da razão pura, porque B 384 consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentes e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objecto adequado à ideia transcendental. Quando se nomeia uma ideia, diz-se *muito* quanto ao objecto (como objecto do entendimento puro), mas, por isso mesmo, se diz *muito pouco* quanto ao sujeito (isto é, quanto à sua realidade sob uma condição empírica), porque como conceito de um *maximum* nunca pode ser dado *in concreto* de uma maneira adequada. Como no uso meramente especulativo da razão é este propriamente o seu objectivo, e|aproximar-se de um conceito, que nunca é atingido A 328 na prática, equivale, nessa aproximação, a falhar inteiramente esse conceito, diz-se de tal conceito que é *apenas uma ideia*. Assim, poder-se-ia dizer que a totalidade absoluta dos fenómenos é apenas uma ideia, pois como não podemos nunca realizar numa imagem algo semelhante, permanece um *problema* sem solução. Em contrapartida, como no uso prático do entendimento se trata unicamente de uma execução segundo regras, a| B 385 ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão. A realização desta ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determi-

nar e, por conseguinte, sempre sob a influência do conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às acções reais. A razão pura tem nela a causalidade necessária para produzir, efectivamente, o que o seu conceito contém; pelo que se não pode dizer da sabedoria, de certo modo displicentemente, que *é apenas uma ideia*; mas, justamente, por ser a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis, deverá servir de regra para toda a prática, como condição originária, ou, pelo menos, limitativa.

A 329 |Embora tenhamos de dizer dos conceitos transcendentais da razão *que são apenas ideias*, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos. Pois ainda quando nenhum objecto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de *cânone* que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogéneo; por meio deles o conhecimento não conhece, é certo, nenhum objecto, além dos que conheceria por meio dos seus próprios conceitos, mas será B 386 melhor dirigido e irá mais longe neste conhecimento. Sem falar| de que podem, porventura, esses conceitos transcendentais da razão estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão. Mais adiante se encontrará a explicação de tudo isto.

De acordo com o nosso plano, pomos aqui de parte as ideias práticas e consideramos a razão apenas no seu uso especulativo e, ainda mais estritamente, no seu uso transcendental. Teremos que seguir neste caso o mesmo caminho, que anteriormente tomámos, na dedução das categorias; ou seja, examinar a forma lógica do conhecimento da razão e ver se, porventura, a razão não será também uma fonte de conceitos, que nos permitam considerar os objectos em si, determinados sinteticamente *a priori* em relação a esta ou àquela função da razão.

A 330 |A razão, considerada como a faculdade de dar certa forma lógica ao conhecimento, é a faculdade de inferir, isto é, de julgar mediatamente (subsumindo a condição de um juízo possível na condição de um juízo dado). O juízo dado é a regra geral (premissa maior, *maior*). A subsumpção da condição de um outro

juízo possível na condição da regra é a premissa menor *(minor)*. O juízo real, que enuncia a asserção da regra no *caso subsumido* é a conclusão | *(conclusio)*. A regra, com efeito, exprime algo de universal sob certa condição. A condição da regra verifica-se num caso dado. Assim, o que sob essa condição era universalmente válido também o é no caso dado (que encerra essa condição). Facilmente se vê que a razão atinge um conhecimento por intermédio de actos do entendimento, que constituem uma série de condições. Se apenas alcanço a proposição: Todos os corpos são mutáveis, partindo deste conhecimento mais afastado: Todo o composto é *mutável* (em que o conceito de corpo ainda não surge, mas que contém a sua condição) donde transito para um mais próximo, colocado sob a condição do primeiro: Os corpos são compostos, e só então para um terceiro que liga o conhecimento mais afastado (mutável) ao conhecimento presente: Por conseguinte, | os corpos são mutáveis, cheguei assim a um conhecimento (conclusão), mediante uma série de condições (premissas). Ora, qualquer série, cujo exponente (do juízo categórico ou hipotético) é dado, pode prolongar-se; consequentemente, esse mesmo acto da razão conduz à *ratiocinatio polysyllogistica*, que é uma série de raciocínios, que pode ser prosseguida indefinidamente, quer pelo lado das condições *(per prosyllogismus)*, quer pelo lado | do condicionado *(per episyllogismus)*.

B 387

A 331

B 388

Bem depressa compreendemos que a cadeia ou série dos pro-silogismos, isto é, dos conhecimentos inferidos pelo lado dos princípios ou das condições de um conhecimento dado, ou, por outras palavras, a *série ascendente* dos raciocínios se deverá comportar, perante a faculdade da razão, de modo diferente da *série descendente*, ou seja, do progresso da razão pelo lado do condicionado, mediante epi-silogismos. Com efeito, visto no primeiro caso o conhecimento *(conclusio)* ser dado apenas como condicionado, não se pode atingi-lo pela razão senão pressupondo, pelo menos, que são dados todos os membros da série do lado das condições (totalidade da série das premissas), porque só com esse pressuposto o presente juízo é possível *a priori*; em contrapartida, do lado do condicionado ou das consequências, só se pensa uma série | *em devir*, e não já uma série totalmente pressuposta ou *dada*, por conseguinte é pensado só um progresso poten-

A 332

cial. Eis porque, quando um conhecimento é tido por condicionado, a razão é obrigada a considerar a série das condições em linha ascendente como completa e como dada na sua totalidade. Quando, porém, esse mesmo conhecimento é, simultaneamente, B 389 considerado condição de outros conhecimentos, que entre si constituem uma série de consequências em linha descendente, a razão, em tal caso, pode ser inteiramente indiferente à extensão que este progresso assume *a parte posteriori* ou à possibilidade de sempre totalizar esta série, porque para a conclusão que tem diante de si, não carece de semelhante série, na medida em que esta conclusão já está suficientemente determinada e assegurada pelos seus fundamentos *a parte priori*. Pode acontecer que, pelo lado das condições, a série das premissas tenha um *primeiro termo* como condição suprema, ou não o tenha e, consequentemente, seja sem limites *a parte priori*; deverá todavia conter sempre a totalidade das condições, mesmo supondo que nunca conseguiríamos apreendê-la; e é preciso que toda a série das condições seja incondicionalmente verdadeira para que o condicionado, considerado como consequência resultante dessa série, valha como verdadeiro. É esta uma exigência da razão, que apresenta o seu conhecimento como determinado *a priori* e o declara necessário, ou em si mesmo, e nesse caso não carece de fundamentos ou, quando esse conhecimento é derivado, como elemento de uma série de princípios, por sua vez incondicionalmente verdadeira.

Terceira Secção

A 333 B 390

SISTEMA DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS

Não temos aqui de nos ocupar de uma dialéctica lógica, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e que se limita a descobrir a falsa aparência na forma dos raciocínios, mas de uma dialéctica transcendental, que deverá conter, absolutamente *a priori*, a origem de certos conhecimentos a partir da razão pura e de certos conceitos deduzidos, cujo objecto não pode ser dado empiricamente e que estão, portanto, completamente fora do alcance do entendimento puro. Da relação natural que o uso transcendental do nosso conhecimento deverá ter

com o uso lógico, tanto em raciocínios como em juízos, concluímos que só haverá três espécies de raciocínios dialécticos, os quais se referem às três espécies de raciocínios, mediante os quais a razão pode atingir conhecimentos a partir de princípios, e que em tudo é sua função ascender da síntese condicionada, a que o entendimento está sempre submetido, à síntese incondicionada, que este nunca pode atingir.

Ora, tomada na sua universalidade, toda a relação que as nossas representações podem possuir consiste: 1. na relação com| o sujeito; 2. na relação com objectos, quer sejam| fenómenos [1], quer objectos do pensamento em geral. Quando se liga esta subdivisão com a anterior, toda a relação das representações de que podemos ter um conceito ou uma ideia é tripla: 1. a relação com o sujeito; 2. com o diverso do objecto no fenómeno; 3. com todas as coisas em geral. B 391 A 334

Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a *três classes* das quais a *primeira* contém a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta da *série das condições do fenómeno* e a *terceira*, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objectos do pensamento* em geral.

O sujeito pensante é objecto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenómenos (o mundo) é objecto da *cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objecto da *teologia*. Assim, pois, a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma *(psychologia rationalis)*, para uma ciência| transcendental do mundo *(cosmologia rationalis)* e, por fim, para um conhecimento| transcendental de Deus *(theologia transcendentalis)*. O simples esboço de uma ou outra destas ciências não compete ao entendimento, mesmo que estivesse ligado ao mais alto uso lógico da razão, isto é, a todos os raciocínios imaginá- B 392 A 335

[1] *A:* quer sejam, em primeiro lugar, fenómenos,

veis, de maneira a avançar de um dos seus objectos (do fenómeno) para todos os outros, até aos mais distantes membros da síntese empírica; esse esboço é unicamente um produto puro e autêntico ou antes, um problema da razão pura.

Os modos dos conceitos puros da razão, compreendidos nestes três títulos de todas as ideias transcendentais serão integralmente apresentados no capítulo seguinte. Seguem o fio das categorias. Com efeito, a razão pura nunca se refere directamente a objectos, apenas aos conceitos que o entendimento têm desses objectos. Da mesma maneira, só depois de realizada esta exposição se poderá esclarecer como a razão chega necessariamente ao conceito da unidade absoluta do *sujeito pensante* apenas pelo uso sintético da mesma função de que se serve para o raciocínio categórico e como o procedimento lógico, no raciocínio hipotético, implica necessariamente a ideia do absolutamente incondicionado na *série* de condições dadas e, por fim, a B 393 simples forma de raciocínio | disjuntivo acarreta, necessaria- A 336 mente, o supremo conceito| da razão de um *ser de todos os seres*; pensamento este que, à primeira vista, parece ser sumamente paradoxal.

Não é possível, propriamente, falar de uma *dedução objectiva* destas ideias transcendentais, tal como a que pudemos apresentar das categorias. Porquanto não têm, de facto, relação com qualquer objecto dado, que lhes pudesse corresponder, precisamente porque se trata apenas de ideias. Mas foi possível empreender a sua derivação subjectiva a partir da natureza da nossa razão, o que realizámos no presente capítulo.

Facilmente se vê que a razão pura não possui nenhum outro objectivo que não seja a totalidade absoluta da síntese *do lado das condições* (quer sejam de inerência, de dependência ou de concorrência) e que, *do lado do condicionado*, não tem que se inquietar com a integridade absoluta. Pois só da primeira precisa para pressupor toda a série de condições e para a fornecer assim, *a priori*, ao entendimento. Se, porém, houver uma condição dada integralmente (e incondicionalmente), já não carece de um conceito da razão para fazer prosseguir a série, pois que B 394 o entendimento dá, por si próprio,| todos os passos em sentido descendente, da condição para o *condicionado*. Deste modo, as

ideias transcendentais servem apenas para *ascender* na série das condições até ao incondicionado, isto é, até aos princípios. Relativamente à *descida* | para o condicionado, a razão faz, sem dúvida, um largo uso lógico das leis do entendimento, sem que haja um uso transcendental, e se formamos uma ideia da totalidade absoluta de tal síntese (do *progressus*), por exemplo da série completa de todas as mudanças *futuras* do mundo, tal ideia será apenas um ser de razão (*ens rationis*), só arbitrariamente pensado e não necessariamente pressuposto pela razão. Com efeito, para a possibilidade do condicionado pressupõe-se, sem dúvida, a totalidade das suas condições, mas não a das suas consequências. Tal conceito, por conseguinte, não é uma ideia transcendental, e só destas, temos aqui de nos ocupar. A 337

Por fim, também nos damos conta de que nas próprias ideias transcendentais se manifesta uma certa coerência e uma certa unidade e que, mediante elas, a razão pura constitui em sistema todos os seus conhecimentos. Progredir do conhecimento de si próprio (da alma) para o do mundo e, mediante este, para o do Ser supremo, é um progresso tão natural que parece semelhante ao progresso lógico da razão que passa das| premissas para a conclusão *. Haverá realmente aqui, no fundo, uma secreta analogia, semelhante à que existe entre o processo B 395

* A metafísica tem como objecto próprio da sua investigação apenas três ideias: *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro, como conclusão necessária. Tudo o mais de que trata esta ciência serve-lhe apenas de meio para alcançar essas ideias e sua realidade. Não necessita delas para constituir a ciência da natureza, mas para ultrapassar a natureza. O conhecimento dessas ideias faria depender a *teologia*, a *moral* e, pela ligação de ambas, a *religião*, isto é, as finalidades mais elevadas da nossa existência, apenas das nossas faculdades especulativas e de nada mais. Numa representação sistemática dessas ideias, a ordem exposta seria a mais adequada, por ser a ordem *sintética*; porém, numa elaboração que há-de necessariamente precedê-la, a ordem *analítica*, que inverte a anterior, será mais adequada à finalidade de realizar o nosso vasto plano, avançando daquilo que a experiência imediatamente nos apresenta, para a psicologia, para a cosmologia e daí para o conhecimento de Deus [1].

[1] *Nota de B.*

lógico e o transcendental? É esta uma das interrogações cuja resposta só poderá esperar-se do seguimento destas investigações.| Por agora já atingimos o nosso objectivo, pois pudemos retirar da sua posição equívoca os conceitos transcendentais| da razão que, nas suas teorias, os filósofos habitualmente misturam com outros, sem nunca propriamente os distinguirem dos conceitos do entendimento; conseguimos indicar com a sua origem, o seu número determinado, além do qual não é possível haver outros e apresentá-los numa conexão sistemática, delimitando e circunscrevendo assim um campo particular para a razão pura.

A 338 B 396

LIVRO SEGUNDO

DOS RACIOCÍNIOS DIALÉCTICOS DA RAZÃO PURA

Pode dizer-se que o objecto de uma ideia puramente transcendental será algo de que se não possui qualquer conceito, embora a razão tenha produzido necessariamente esta ideia segundo as suas leis originárias. Porque, de facto, não é possível qualquer conceito do entendimento de um objecto que seja adequado à exigência da razão, isto é, um conceito que possa| ser mostrado e que seja susceptível de se tornar objecto de uma intuição numa experiência possível. Melhor diríamos e com menor risco de sermos mal compreendidos,| se afirmássemos que, de um objecto que corresponde a uma ideia, não podemos ter conhecimento, embora possamos ter um conceito problemático. A 339 B 397

Ora, a realidade transcendental (subjectiva) dos conceitos puros da razão funda-se, pelo menos, em que, por um raciocínio necessário, somos levados a tais ideias. Deverá então haver raciocínios que não contenham premissas empíricas e, mediante os quais, de algo que conhecemos inferimos alguma outra coisa, de que não possuímos qualquer conceito, mas a que, todavia, por uma aparência inevitável, atribuímos realidade objectiva. Tais raciocínios, quanto aos resultados, deverão antes chamar-se *sofismas*, de preferência a raciocínios, embora, devido à sua origem, lhes possa competir este último nome, porque não surgiram de uma maneira factícia ou fortuita, antes se originaram na natureza da razão. São sofismas, não dos homens, mas da própria razão pura, dos quais nem o mais sábio dos homens se poderia libertar; talvez conseguisse após porfiado esforço evitar

o erro, mas da aparência, que constantemente o persegue e engana, nunca se poderá libertar por completo.

Só há, portanto, três espécies destes raciocínios dialécticos, A 340 tantas quantas as ideias| a que conduzem as suas conclusões. Nos B 398 raciocínios da *primeira classe*, do conceito| transcendental do sujeito, que nada contém de diverso, infiro a unidade absoluta deste mesmo sujeito, do qual, desta maneira, não possuo qualquer conceito. A esta inferência dialéctica chamarei *paralogismo* transcendental. A *segunda classe* dos raciocínios sofísticos assenta no conceito transcendental da totalidade absoluta da série de condições de um fenómeno dado em geral; e do facto de, por um lado, ter sempre um conceito em si mesmo contraditório da unidade sintética incondicionada da série, concluo pela legitimidade da unidade, que de outro lado se lhe contrapõe e da qual, não obstante, também não possuo qualquer conceito. Ao estado da razão nestas inferências dialécticas darei o nome de *antinomia* da razão pura. Por fim, na *terceira* espécie de raciocínios sofísticos, da totalidade das condições necessárias para pensar objectos em geral, na medida em que me podem ser dados, concluo a unidade sintética absoluta de todas as condições da possibilidade das coisas em geral; isto é, de coisas que não conheço pelo seu simples conceito transcendental infiro um ser de todos os seres, que conheço ainda menos por conceito transcendental e de cuja necessidade incondicionada não posso formar qualquer conceito. A este raciocínio dialéctico da razão darei o nome de *ideal* da razão pura.

DOS PARALOGISMOS DA RAZÃO PURA

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um raciocínio quanto à forma, seja qual for, de resto, o seu conteúdo. Mas um paralogismo transcendental tem um fundamento transcendental, que nos faz concluir, falsamente, quanto à forma. Deste modo, tal raciocínio vicioso fundamenta-se na natureza da razão humana e traz consigo uma ilusão inevitável, embora não insolúvel.

Chegamos agora a um conceito que não foi indicado anteriormente na lista dos conceitos transcendentais, mas que, todavia, tem que lhe ser acrescentado, sem que no entanto se altere, no mínimo que seja, essa tábua ou se declare incompleta. Trata-se do conceito, ou se se prefere, do juízo: *eu penso*. Facilmente se vê que esse conceito é o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, em que sempre se inclui, sendo portanto transcendental como eles; mas não poderia ter um título particular, porque apenas serve| B 400 para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência. No entanto,| embora isento de elementos empíricos A 342 (da impressão dos sentidos), serve para distinguir duas espécies de objectos a partir da natureza da nossa faculdade de representação. *Eu* sou, enquanto pensante, objecto do sentido interno e chamo-me *alma*. O que é objecto dos sentidos externos chama-se *corpo*. Assim, a expressão *eu*, enquanto ser pensante, indica já o objecto da psicologia, a que se pode chamar ciência racional da alma, se eu nada mais aspirar a saber acerca desta a não ser o que se pode concluir deste conceito *eu*, enquanto presente em todo o pensamento e independentemente de toda a experiência (que me determina mais particularmente e *in concreto*).

A doutrina *racional* da alma é, pois, efectivamente um empreendimento deste género, pois se o mínimo elemento empírico do meu pensamento, se qualquer percepção particular do meu estado interno se misturassem aos fundamentos do conhecimento desta ciência, já não seria uma psicologia racional, mas sim empírica. Temos pois perante nós uma suposta ciência, edificada sobre esta única proposição *eu penso*, e cujo fundamento, ou ausência de fundamento, podemos perfeitamente investigar aqui de acordo com a natureza de uma filosofia transcendental. Que esta proposição, que exprime a percepção de si mesmo, constitua uma experiência|interna e que, por conseguinte, a psicologia racional, que sobre ela se edifica,|não seja pura, sempre em parte se fundamente num princípio empírico, eis uma dificuldade que não nos deverá deter; porque esta percepção interna não é mais que a simples apercepção *eu penso*, que possibilita todos os conceitos transcendentais em que se diz: eu penso a substância, a causa, etc. Com efeito, a experiência interna em geral e a sua possibilidade, ou a percepção em geral e a sua relação com outra percepção, sem que seja dada empiricamente qualquer distinção particular ou determinação, não podem ser consideradas conhecimento empírico, antes devem considerar-se conhecimento do empírico em geral, e pertencem à investigação da possibilidade de toda a experiência, e essa é, sem dúvida, transcendental. O mínimo objecto da percepção (por exemplo o prazer e o desprazer), que se acrescentasse à representação geral da consciência de si próprio, logo transmudaria a psicologia racional em psicologia empírica.

B 401 A 343

O *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. Facilmente se vê que se esse pensamento deve referir-se a um objecto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta ciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência.

A 344 B 402

|Teremos aqui que seguir, simplesmente, o fio condutor das categorias; somente, como neste caso foi primeiro dada uma coisa, o eu enquanto ser pensante, embora não se altere a ordem das categorias entre si e se mantenha tal qual foi ante-

riomente apresentada na sua tábua, começaremos aqui pela categoria da substância, pela qual é representada uma coisa em si e assim percorreremos, para trás, a série das categorias. A tópica da psicologia racional, de onde se deverá deduzir tudo o mais que possa conter, é, em vista disso, a seguinte:

1.
A alma é *substância* [1]

2.
Simples, quanto à qualidade.

3.
Numericamente idêntica, isto é, *unidade* (não pluralidade) quanto aos diversos tempos em que existe.

4.
Em relação com objectos *possíveis* no espaço *

| Destes elementos provêm, unicamente por composição, todos os conceitos da psicologia pura, sem reconhecer minimamente qualquer outro princípio. Esta substância, considerada apenas como objecto do sentido interno, dá o conceito da *imaterialidade*; como substância simples, o da *incorruptibilidade*; a sua identidade, como substância intelectual, dá a *personalidade*; e estes três elementos em conjunto, a *espiritualidade*; a relação com os objectos no espaço dá o *comércio* com os corpos; representa, por conseguinte, a substância pensante como o princípio da vida na matéria, isto é, como alma *(anima)* e como o princí- A 345 B 403

[1] *Kant (Nachträge CLXI)*: existe como substância.

* O leitor que não adivinhe facilmente o sentido psicológico destas expressões, na sua abstracção transcendental, e pergunte porque é que o último atributo da alma pertence à categoria da *existência*, encontrará tudo isto suficientemente explicado e justificado no que se segue. De resto, no que toca às expressões latinas, que se utilizaram no lugar das equivalentes alemãs, contra o bom gosto do estilo, tanto nesta secção como também em toda esta obra, tenho a alegar que preferi sacrificar um pouco a elegância da linguagem a dificultar, com a menor obscuridade, o trabalho das escolas.

pio da *animalidade*; a alma encerrada nos limites da espiritualidade, fornece a *imortalidade*.

Sobre isto se baseiam quatro paralogismos de uma doutrina transcendental da alma, que falsamente se considera uma ciência da razão pura acerca da natureza do nosso ser pensante.
B 404 Não podemos dar-lhe outro fundamento|que não seja a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia
A 346 de conteúdo,| da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este "eu", ou "ele", ou "aquilo" (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objecto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.

Mas, logo de início deverá parecer estranho que a condição pela qual eu penso em geral, e que é, por conseguinte, uma simples propriedade do meu sujeito, pretenda ser válida para tudo o que pensa, e que possamos ter a pretensão de fundar sobre uma proposição, aparentemente empírica, um juízo apodíctico e universal, a saber: tudo o que pensa é constituído
B 405 como a minha própria consciência declara|que eu próprio sou. A causa disso é porque temos de *a priori* atribuir, necessaria-
A 347 mente, às coisas, todas as propriedades que constituem|as condições pelas quais unicamente as pensamos. Ora, não posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas só pela consciência de mim próprio. Portanto, tais objectos não são mais que a transferência desta minha consciência a outras coisas, que só deste modo podem representar-se como seres pensantes. A proposição *eu penso*, porém, é aqui considerada apenas em sentido problemático, não enquanto possa

conter a percepção de uma existência (como o cartesiano *cogito, ergo sum*), mas porque a consideramos unicamente do ponto de vista da sua possibilidade, para ver que propriedades podem derivar dessa proposição tão simples, relativamente ao seu sujeito (quer este sujeito exista quer não).

Se o fundamento do nosso conhecimento racional puro dos seres pensantes em geral fosse algo mais do que o *cogito*, se nos socorrêssemos também das observações acerca do jogo dos nossos pensamentos e das leis naturais do eu pensante, que daí se extraem, resultaria então uma psicologia empírica, que seria uma espécie de *fisiologia* do sentido interno e talvez pudesse explicar os fenómenos deste, mas que nunca serviria para descobrir as propriedades que não pertencem à experiência possível (como as da|simplicidade), nem para nos instruir, *apodicticamente*, sobre algo referente à natureza dos seres pensantes em geral; não seria, pois, uma psicologia *racional*. B 406

|Ora como a proposição *eu penso* (considerada problematicamente) contém a forma de todo o juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias, como seu veículo, é claro que as conclusões extraídas dessa proposição só podem conter um uso simplesmente transcendental do entendimento, que exclui qualquer ingerência da experiência e de cujo progresso, depois do que anteriormente indicámos, não podemos previamente formar um conceito favorável. Segui-lo-emos, pois, com olhar crítico, através de todos os predicamentos da psicologia pura [1], mas, para abreviar, prosseguiremos no seu exame sem nunca romper a continuidade do desenvolvimento. A 348

---

[1] *Em A. o período conclui neste ponto, continuando o capítulo da seguinte maneira:*

PRIMEIRO PARALOGISMO

PARALOGISMO DA SUBSTANCIALIDADE

Aquilo cuja representação é o *sujeito absoluto* dos nossos juízos e, portanto, não pode ser utilizado como determinação de uma outra coisa, é *substância*.

Antes de mais, a observação geral que se segue pode chamar mais particularmente a atenção para esta espécie de raciocínios. Não é simplesmente porque penso, que conheço qualquer objecto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência — e nisto consiste todo o pensamento — que posso conhecer um objecto qualquer. Portanto, não me conheço unicamente pelo facto de tomar cons-

---

Eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis e essa representação de mim mesmo não pode ser utilizada para predicado de qualquer outra coisa.

Portanto eu, como ser pensante (como alma), sou substância.

Crítica do primeiro paralogismo da psicologia pura

Mostrámos, na parte analítica da lógica transcendental, que as categorias puras (e entre estas também a da substância) em si mesmas A 349 não têm nenhuma significação objectiva se não lhes estiver subjacente uma intuição, ao diverso da qual podem ser aplicadas como funções da unidade sintética. Sem isso, são meramente funções de um juízo sem conteúdo. De cada coisa em geral posso dizer que é substância, contanto que a distinga de simples predicados e de simples determinações das coisas. Ora, em cada um dos nossos pensamentos, o *eu* é o sujeito ao qual os pensamentos são inerentes como simples determinações e este *eu* não pode ser utilizado como a determinação de uma outra coisa. Portanto, cada um deve considerar-se a si mesmo, necessariamente, como uma substância e os seus pensamentos, porém, apenas como acidentes da sua existência e determinações do seu estado.

Que espécie de uso devo fazer agora deste conceito de substância? Não posso, de maneira alguma, concluir que eu, como ser pensante, *duro* por mim próprio, *sem nascer nem morrer* naturalmente, e contudo, é só para isso que me pode ser útil o conceito da substancialidade do meu sujeito pensante; sem esse uso podê-lo-ia muito bem dispensar.

É tão errado que se possam concluir essas propriedades a partir da simples categoria pura de uma substância, que, pelo contrário, somos obrigados a tomar por fundamento a permanência de um objecto dado, extraído da experiência, se quisermos aplicar-lhe o conceito, empiricamente utilizável, de uma *substância*. Ora, não pusemos nenhuma experiência como base da nossa proposição, mas simples-

ciência de mim como ser pensante, mas se tiver consciência da intuição de mim próprio como de uma intuição determinada em relação à função do pensamento. Todos os *modos* da autoconsciência no pensamento| não são pois ainda, em si mesmos, B 407 conceitos do entendimento relativos a objectos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objecto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objecto. O que é objecto não é a consciência de mim próprio *determinante*, mas apenas *determinável*, isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento).

---

mente passamos do conceito de relação, que| todo o pensamento A 350 implica, para o *eu* como o sujeito comum ao qual está inerente. Não poderíamos, mesmo se tomássemos a experiência por base, provar uma tal permanência por uma observação segura. Com efeito, é verdade que o *eu* se encontra em todo o pensamento, mas a esta representação não está ligada a mínima intuição que o distinga dos outros objectos da intuição. Portanto, pode-se, sem dúvida, admitir que esta representação reaparece sempre em todo o pensamento, mas não que seja uma intuição fixa e permanente, onde se sucedem os pensamentos (como variáveis).

Daqui se segue que o primeiro raciocínio da psicologia transcendental nos traz apenas uma pretensa luz nova, dando-nos o sujeito lógico permanente do pensamento pelo conhecimento do sujeito real de inerência, do qual não temos nem podemos ter o mínimo conhecimento, porque a consciência é a única coisa que torna todas as representações em pensamento e onde, portanto, devem ser encontradas todas as nossas percepções, como no sujeito transcendental; e, fora dessa significação lógica do *eu*, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos. Entretanto, pode-se certamente admitir a proposição *A alma é uma substância*, se nos resignarmos a que este nosso conceito não leve mais além ou não possa ensinar nada das conclusões habituais| da doutrina racional da A 351 alma, como, por exemplo, a duração constante da alma em todas as modificações e mesmo na morte do homem e que, portanto, designa apenas uma substância na ideia, mas não na realidade.

1. Em todos os juízos eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que eu, eu que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito*, de algo que não possa ser considerado apenas ligado ao pensamento como predicado, é uma proposição apodíctica e mesmo *idêntica*; não significa, todavia, que eu, enquanto *objecto*, seja um *ser subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*. Esta última proposição vai bem longe e é por isso que exige também dados que se não encon-

---

SEGUNDO PARALOGISMO

PARALOGISMO DA SIMPLICIDADE

Uma coisa, cuja acção nunca pode ser considerada como a concorrência de várias coisas actuantes, é simples.

Ora a alma, ou o eu pensante, é uma coisa desse género.

Logo, etc.

Crítica do segundo paralogismo da psicologia transcendental

Este é o Aquiles de todos os raciocínios dialécticos da psicologia pura, não meramente um jogo sofístico, engendrado por um dogmático, para dar às suas afirmações uma aparência fugaz, mas um raciocínio que parece suportar mesmo o exame mais penetrante e a reflexão mais profunda do investigador. Ei-lo.

Toda a substância *composta* é um agregado de várias substâncias e a acção de um composto, ou do que é inerente a esse composto como tal, é um agregado de várias acções ou acidentes repartidos pela multidão das substâncias. Ora, um efeito que resulta da concorrência de A 352 várias substâncias actuantes | é possível, se esse efeito for meramente exterior (por exemplo, o movimento de um corpo é o movimento combinado de todas as suas partes). Simplesmente, tratando-se de pensamentos como acidentes internos de um ser pensante, o caso é diferente. Com efeito, suponhamos que o composto pensa; cada uma das suas partes conteria uma parte do pensamento, mas somente todas reunidas conteriam o pensamento inteiro. Porém, isto é contraditório. Com efeito, porque as representações que estão distribuídas por diferentes seres (por exemplo, cada uma das palavras de um verso) nunca constituem um pensamento completo (um verso), o pensamento nunca

tram de modo algum no pensamento e porventura (na medida em que considero o ser pensante apenas como tal) sejam em número maior do que se possa jamaais encontrar nele.

2. Que o eu da apercepção e, por conseguinte, o eu em todo o pensamento seja algo de *singular*, que não se possa decompor numa pluralidade de sujeitos e que designe, por conseguinte, um sujeito logicamente simples, eis o que já se encontra no conceito do pensamento e é, consequentemente, uma

---

pode estar inerente a um composto como tal. Só é portanto possível numa substância, que não seja um agregado de várias e que, por consequência, seja absolutamente simples*.

O chamado *nervus probandi* deste argumento reside na proposição que várias representações devem estar contidas na unidade absoluta do sujeito pensante para constituir um pensamento. Ninguém pode, todavia, demonstrar, *a partir de conceitos*, esta proposição. Com efeito, por onde se poderia começar para o fazer?|A proposição: "Um pensamento unicamente pode ser o efeito da unidade absoluta do ser pensante" não pode ser tratada como analítica, pois a unidade do pensamento que se compõe de várias representações é colectiva e pode-se reportar, do ponto de vista de simples conceitos, tanto à unidade colectiva das substâncias que nisso colaboram (como o movimento de um corpo é o movimento composto de todas as partes do mesmo), como à unidade absoluta do sujeito. Também é igualmente impossível, segundo a regra da identidade, ver-se claramente a necessidade de supor uma substância simples num pensamento composto. Mas que a mesma proposição deva ser conhecida sinteticamente e completamente *a priori* por puros conceitos, ninguém que conheça o princípio da possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, tal como acima o expusemos, o ousará sustentar. A 353

Ora é também impossível derivar da experiência esta unidade necessária do sujeito, como a condição de possibilidade de todo o pensamento. A experiência, de facto, não dá a conhecer nenhuma necessidade, sem contar que o conhecimento da unidade absoluta ultrapassa largamente a sua esfera. De onde extraímos, então, esta proposição em que assenta todo o raciocínio psicológico?

---

* É muito fácil dar a esta prova a precisão da forma escolástica habitual. Simplesmente, é já suficiente para o fim que me proponho, apresentar o argumento sob uma forma popular.

A 408 proposição analítica; mas tal não | significa que o eu pensante seja uma *substância* simples, o que seria uma proposição sintética. O conceito da substância refere-se sempre a intuições, que em mim não podem ser senão sensíveis e se encontram, portanto, totalmente fora do campo do entendimento e fora do seu pensamento que é, contudo, do que aqui se trata unicamente, quando se diz que o eu no pensamento é simples. Seria estranho, de resto, que o que exige tantas precauções para distinguir, no que a intuição apresenta, o que nela é propriamente substância e, por maioria de razão, para distinguir se essa substân-

---

É evidente que, quando se quer representar um ser pensante, é necessário colocar-se no seu lugar e substituir, assim, ao objecto que se pretendia examinar, o seu próprio sujeito (o que não é o caso A 354 noutro | género de investigações) e que, se exigirmos a unidade absoluta do sujeito para um pensamento, é porque de outro modo não poderíamos dizer: eu penso (o diverso numa representação). Efectivamente, embora o todo do pensamento possa ser dividido e repartido por muitos sujeitos, não pode, contudo, o *eu* subjectivo ser dividido e distribuído, e esse eu pressupomo-lo, contudo, em todo o pensamento.

Assim, aqui, como no paralogismo anterior, a proposição formal da apercepção, *eu penso*, mantém-se como o fundamento, sobre o qual a psicologia racional ousa o alargamento dos seus conhecimentos. Essa proposição não é, sem dúvida, experiência alguma, mas sim a forma da apercepção que está junta a toda a experiência e a precede, embora sempre deva ser considerada, em relação a um conhecimento possível em geral, como *condição puramente subjectiva* do mesmo, que injustamente tomamos por condição de possibilidade de um conhecimento dos objectos, isto é, por um *conceito* de um ser pensante em geral, pois não podemos representar-nos este, sem nos colocarmos, com a fórmula da nossa consciência, no lugar de todo outro ser inteligente.

Do mesmo modo, a simplicidade de mim próprio (como alma) não é efectivamente *deduzida* da proposição 'eu penso', mas á já a primeira em todo o pensamento. A proposição: *eu sou simples* deve A 355 considerar-se expressão imediata | da apercepção; igualmente o pretenso raciocínio cartesiano, *cogito, ergo sum*, é, de facto, tautológico, pois o *cogito (sum cogitans)* exprime imediatamente a realidade. *Eu sou simples* não significa, porém, senão que esta representação *eu* não contém em si a mínima diversidade e que é uma unidade absoluta (embora puramente lógica).

cia pode ser simples (como acontece nas partes da matéria) me fosse dado aqui, como por uma espécie de revelação, de uma maneira tão directa, na mais pobre de todas as representações.

3. A proposição que afirma a identidade de mim mesmo em todo o diverso de que tenho consciência está igualmente contida nos próprios conceitos, portanto é uma proposição analítica; mas esta identidade do sujeito, de que posso ter consciên-

---

Esta prova psicológica, tão celebrada, repousa simplesmente na unidade indivisível de uma representação, que dirige apenas o verbo atendendo a uma só pessoa. Mas é evidente que o sujeito de inerência apenas é designado pelo eu ligado ao pensamento, de uma maneira transcendental, sem lhe observar a mínima propriedade ou conhecer ou saber alguma coisa acerca dele. Significa algo em geral (um sujeito transcendental) cuja representação deve ser absolutamente simples, precisamente porque nada dele se determina, pois, efectivamente, nada pode ser representado de uma maneira mais simples a não ser pelo conceito de mero algo. Mas a simplicidade da representação de um sujeito não é, por isso, um conhecimento da simplicidade do próprio sujeito, porque se faz totalmente abstracção de todas as suas propriedades. quando se designa unicamente pela expressão totalmente vazia de conteúdo: *eu* (expressão que posso aplicar a todo o sujeito pensante).

|Assim, é certo que, pelo eu, penso sempre uma unidade absoluta, mas lógica, do sujeito (simplicidade), mas não conheço, com isto, a simplicidade real do meu sujeito. Assim como a proposição: eu sou uma substância, nada mais significa que a pura categoria, da qual não posso fazer uso algum *in concreto* (empírico), assim também me é permitido dizer: eu sou uma substância simples, isto é, uma substância, cuja representação nunca contém uma síntese do diverso; este conceito, porém, ou também esta proposição, não nos ensina a mínima coisa relativamente a mim mesmo como objecto da experiência, porque o conceito da própria substância é utilizado apenas como função da síntese, sem intuição que lhe esteja subordinada, portanto, sem objecto e apenas vale para a condição do nosso conhecimento, mas não para qualquer objecto a indicar. Façamos um ensaio sobre a pretensa utilidade desta proposição. A 356

Cada um deve confessar, que a afirmação da natureza simples da alma apenas é de algum valor na medida em que posso assim distinguir esse sujeito de toda a matéria e, consequentemente, posso

cia em todas as suas representações, não se refere à intuição desse sujeito, na qual é dado como objecto; não pode, pois, significar a identidade da pessoa, pela qual se entende a consciência da identidade da sua própria substância como ser pensante, em todas as mudanças do estado; para demonstrar essa identidade não bastaria a simples análise da proposição: *eu penso*;

B 409 antes se exigiriam diversos|juízos sintéticos fundados na intuição dada.

---

exceptuar a alma da caducidade a que está sempre sujeita a matéria. A este uso está propriamente destinada a proposição precedente e assim exprime-se também a maior parte das vezes da seguinte maneira: A alma não é corpórea. Ora, se eu posso mostrar que,

A 357 |embora se conceda a esta proposição cardial da psicologia racional, considerada na significação pura de um simples juízo de razão (por categorias puras), toda a validade objectiva (tudo o que pensa é substância simples), não pode ser feito, contudo, o mínimo uso desta proposição relativamente à heterogeneidade ou homogeneidade da alma com respeito à matéria; será como se tivesse rejeitado este pretenso conhecimento psicológico para o campo das simples ideias, às quais falta a realidade do uso objectivo.

Provámos de maneira incontestável na Estética transcendental, que os corpos são simples fenómenos do nosso sentido externo e não coisas em si. De acordo com isto, podemos dizer, com razão, que o nosso sujeito pensante não é corpóreo, isto é, que nos é representado como objecto do sentido interno e não pode, na medida em que pensa, ser um objecto do sentido externo, isto é, nenhum fenómeno no espaço. Isto quer dizer que os seres pensantes nunca podem, *como tais*, apresentar-se a nós entre os fenómenos exteriores ou que não podemos intuir exteriormente os seus pensamentos, a sua consciência, os seus desejos, etc., pois tudo isto é do foro do sentido interno. De facto, este argumento parece ser também o argumento natural e popular,

A 358 sobre o qual o senso comum, desde sempre, parece ter-se apoiado|e em virtude do qual, já desde muito cedo, começou a considerar as almas como seres inteiramente distintos dos corpos.

Ora, embora a extensão, a impenetrabilidade, a composição e o movimento, em resumo, tudo o que os sentidos externos nos podem fornecer, não sejam pensamento, nem sentimento, nem inclinação, nem volição ou, se neles estiverem contidos, é na qualidade de coisas que, em caso algum, são objectos de intuição externa, contudo esse

4. Distingo a minha própria existência, como ser pensante, de outras coisas exteriores a mim (em que o meu corpo se inclui). Esta é igualmente uma proposição analítica, pois que as *outras* coisas são as que penso *distintas* de mim. Mas nem por isso sei se esta consciência de mim será possível sem as coisas fora de mim, por intermédio das quais me são dadas representações e se eu poderia existir apenas como ser pensante (sem ser homem).

---

algo, que está na base dos nossos fenómenos externos, que afecta o nosso sentido, de tal maneira que este recebe as representações de espaço, matéria, figura, etc., esse algo, considerado como número (ou melhor, como objecto transcendental), poderia também, ao mesmo tempo, ser o sujeito dos pensamentos, se bem que nós, pela maneira como é afectado o nosso sentido externo, não recebamos nenhuma intuição de representações, volições, etc., mas simplesmente do espaço e de suas determinações. Essa qualquer coisa, porém, não é extensa, nem impenetrável, nem composta de partes, porque todos estes predicados dizem respeito apenas à sensibilidade e sua intuição, na medida em que estamos afectados por tais objectos (que nos são, de resto, desconhecidos). Estas expressões, porém, não nos dão a conhecer o que seja o objecto mesmo, mas apenas que estes predicados|dos fenómenos exteriores não podem ser atribuídos a esse objecto que é considerado em si mesmo, sem relação ao sentido externo. Apenas os predicados do sentido interno, representações e pensamento não lhe são contraditórios. Portanto, não basta atribuir à alma humana uma natureza simples para, do ponto de vista do substrato, distinguir essa alma da matéria, se considerarmos esta (como se deve), simplesmente como um fenómeno. A 359

Se a matéria fosse uma coisa em si, seria, como ser composto, completa e absolutamente distinta da alma, considerada esta como um ser simples. Ora ela é, porém, mero fenómeno externo, cujo substrato não é conhecido por nenhum predicado que se possa indicar; portanto, posso admitir que esse substrato, embora seja simples em si, produza em nós, pela maneira como afecta os nossos sentidos, a intuição do extenso e, portanto, do composto e que assim a substância, à qual compete, do ponto de vista do sentido externo, a extensão, encerre em si mesma pensamentos, os quais possam ser representados, com consciência, pelo seu próprio sentido interno. Desta maneira, a mesma coisa, que de um ponto de vista se chama corporal, seria, de um outro

Assim, pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objecto. A exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objecto.

A grande e até mesmo a única pedra de escândalo contra toda a nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar *a priori* que todos os seres pensantes são, em si, substâncias simples e que, enquanto tais (o que é uma consequência desse mesmo argumento), a personalidade lhes é, por conseguinte, inseparavelmente inerente e têm consciência da sua existência separada de toda a matéria. Porque, desse modo, teríamos dado um passo para fora do mundo dos sentidos, teríamos entrado no mundo B 410 do *númenos* e ninguém nos negaria| mais o direito de nos estendermos nesse campo, de aí edificarmos e, se bafejados pela

---

ponto de vista, simultaneamente, um ser pensante, cujos pensamentos, é certo que não podem ser dados à nossa intuição nos fenómenos, mas apenas os seus sinais. Deste modo, cairia a expressão que só as almas (como espécies particulares de substâncias) pensam; seria melhor A 360 dizer, como habitualmente, que os homens| pensam, isto é, que a mesma coisa, como fenómeno externo, é extensa, e é internamente (em si mesma), um sujeito, que não é composto, mas simples e pensa.

Porém, sem se permitirem hipóteses deste género, pode-se observar em geral que, se entendo por alma um ser pensante em si, a questão de saber se é ou não da mesma natureza da matéria (que não é em si, mas apenas um modo de representação em nós) é já, em si mesma, mal posta, pois é evidente que uma coisa em si é de natureza diferente das determinações que simplesmente exprimem o seu estado.

Comparemos, no entanto, o eu pensante, não com a matéria, mas com o inteligível, que está no fundamento do fenómeno externo que chamamos matéria; também não podemos dizer, porque deste inteligível nada sabemos, que a alma se distingue dele, intrinsecamente, no que quer que seja.

A consciência simples não é, pois, conhecimento algum da natureza simples do nosso sujeito, na medida em que se deve distinguir da matéria como de um ser composto.

Se este conceito, porém, no único caso em que pode ser empregado, a saber, na comparação de mim mesmo com os objectos da

nossa boa estrela, de tomarmos posse dele. Com efeito, a proposição: todo o ser pensante, como tal, é uma substância simples é uma proposição sintética *a priori*; em primeiro lugar, porque excede o conceito que lhe serve de princípio e acrescenta ao pensamento em geral o *modo da existência* e, em segundo lugar, porque junta a esse conceito um predicado (o da simplicidade) que não pode ser dado em nenhuma experiência. Assim, as proposições sintéticas *a priori* não seriam, como afirmámos, só praticáveis e admissíveis em relação a objectos de experiência possível e como princípios da possibilidade dessa experiência, mas poderiam também referir-se às coisas em geral e em si mesmas; consequência essa que poria fim a toda esta crítica e intimaria a regressar à antiga maneira de pensar. Mas o perigo não é assim tão grande, se considerarmos o assunto mais de perto.

---

experiência exterior, não serve para determinar o carácter próprio e distintivo da natureza deste eu, pode-se pretender saber|que o *eu* pensante, a alma (um nome para designar o objecto transcendental do sentido interno), é simples, mas esta expressão não tem uso algum que se possa estender aos objectos reais e não pode, por esta razão, ampliar de maneira nenhuma o nosso conhecimento. A 361

Assim cai, com o seu principal apoio, toda a psicologia racional e não podemos esperar aqui, mais do que em qualquer outra parte, estender os nossos conhecimentos por simples conceitos (ainda menos pela simples forma subjectiva de todos os nossos conceitos, a consciência) sem relação a uma experiência possível, tanto mais que o conceito fundamental de uma *natureza simples* é de tal espécie que não se pode encontrar em parte alguma na experiência e, portanto, não há caminho algum para o alcançar como um conceito objectivamente válido.

TERCEIRO PARALOGISMO

PARALOGISMO DA PERSONALIDADE

O que tem consciência da identidade numérica de si próprio em tempos diferentes é, a esse título, uma pessoa.

Ora a alma, etc.

Portanto é uma pessoa.

O processo da psicologia racional está dominado por um paralogismo que é representado pelo seguinte silogismo:

O que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe e é portanto substância.

B 411 |*Ora, um ser pensante, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito.*

Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância.

Na premissa maior referimo-nos a um ser, que pode ser pensado em geral, em todas as relações e, por conseguinte, também tal como pode ser dado na intuição. Na premissa menor, porém, há referência a esse mesmo ser enquanto se considera a si próprio como sujeito, apenas relativamente ao pen-

---

Crítica do terceiro paralogismo da psicologia transcendental

Quando quiser conhecer, pela experiência, a identidade numérica de um objecto exterior,|dirigirei a minha atenção para o permanente daquele fenómeno, permanente ao qual, como sujeito, se relaciona todo o resto como determinação, e observarei a identidade deste sujeito no tempo, através da mudança das suas determinações. Ora, eu sou um objecto do sentido interno e todo o tempo é simplesmente a forma do sentido interno. Por consequência, eu reporto, uma após outra, todas e cada uma das minhas determinações sucessivas ao eu numericamente idêntico, em todo tempo, isto é, na forma da intuição interna de mim próprio. Nesta base, a personalidade da alma não se deveria ter nunca por concluída, mas considerar-se como uma proposição perfeitamente idêntica da autoconsciência no tempo, e isto é também a razão pela qual essa proposição é válida *a priori*. Com efeito, essa proposição não diz, realmente, outra coisa senão que, em todo o tempo em que tenho consciência de mim próprio, tenho consciência desse tempo como pertencente à unidade do meu eu, o que equivale a dizer que todo esse tempo está em mim como uma unidade individual, ou que me encontro em todo esse tempo com uma identidade numérica.

A 362

A identidade da pessoa encontra-se portanto, infalivelmente, na minha própria consciência. Quando, porém, me considero do ponto de vista de um outro (como objecto da sua intuição externa), esse observador externo examina-*me* antes de mais *no tempo*, pois na

samento e à unidade da consciência, mas não, simultaneamente, em relação à intuição, pela qual é dado como objecto ao pensamento. Eis porque a conclusão se obtém por *sophisma figurae dictionis*, ou seja, mediante um raciocínio capcioso *.

---

* O pensamento é tomado em ambas as premissas com significado completamente diferente. Na premissa maior aplica-se a um objecto em geral (por conseguinte tal como pode ser dado na intuição); mas na premissa menor, apenas se considera na sua relação à autoconsciência, não se pensando, portanto, em nenhum objecto; limitamo-nos a representar a relação a si como sujeito (como a forma do pensamento). Na primeira trata-se de *coisas*, que não podem ser pensadas a não ser como sujeitos; mas, na segunda, não se trata de *coisas*, mas do *pensamento* (pois se faz abstracção de todo o objecto) no qual o eu serve sempre de sujeito da consciência; assim, não pode deduzir-se na conclusão: não existo de outra maneira a não ser como sujeito, mas apenas: não posso, no pensamento da minha existência, servir-me de mim a não ser como sujeito do juízo, que é uma proposição idêntica, que não explica absolutamente nada sobre o modo da minha existência.

---

apercepção está o *tempo* representado propriamente apenas *em mim*. O eu, que acompanha em todo o tempo as representações na minha consciência e, sem dúvida,| com uma perfeita identidade, bem poderá admiti-lo ele, mas dele não concluirá ainda a permanência objectiva de mim próprio. Com efeito, como o tempo onde me coloca o observador não é então aquele que se encontra na minha própria sensibilidade, mas o tempo encontrado na sua, a identidade, que está ligada, necessariamente, à minha consciência, não está, por isso, ligada à dele, isto é, à intuição exterior do meu sujeito. A 363

A identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é, portanto, apenas uma condição formal dos meus pensamentos e do seu encadeamento, mas não prova absolutamente nada a identidade numérica do meu sujeito, no qual, apesar da identidade lógica do eu, pode contudo produzir-se uma tal mudança, que não permita mais conservar-se-lhe a identidade, embora permitindo continuar sempre a atribuir-lhe o título homónimo de eu, significando isso o poder de manter, em cada novo estado, mesmo na transformação do sujeito, os pensamentos do sujeito precedente e transmiti-los ao seguinte *.

---

* Uma esfera elástica, que choque com uma outra em linha recta, comunica-lhe todo o seu movimento, portanto todo o seu estado (se apenas considerarmos as posições no espaço). Por analogia com tais corpos, admita-

B 412 |Que seja totalmente correcta a redução deste célebre argumento a um paralogismo, claramente se verifica, se nos reportarmos à observação geral sobre a representação sistemática dos princípios e à secção referente aos númenos, em que se provou que o conceito de uma coisa, que pode existir para si mesma como sujeito, mas não como mero predicado, não possui ainda qualquer realidade objectiva, isto é, não se pode saber se lhe corresponderá em qualquer parte um objecto, visto que não se compreende a possibilidade de tal modo de existir e, por conseguinte, não proporciona nenhum conhecimento. Para que esse conceito designe, com o nome de substância, um objecto susceptível de ser dado, para que se converta em conhecimento, tem de ter por fundamento uma intuição permanente, condição indispensável da realidade objectiva de um conceito, ou seja, o

---

A 364 |Embora a proposição de algumas antigas escolas, a saber, que tudo *flui* e nada é *permanente* e estável no universo, não possa sustentar-se desde que se admitam substâncias, essa proposição não é, contudo, refutada pela unidade da autoconsciência. Na verdade, não podemos ajuizar, a partir da nossa consciência, se somos, como almas, permanentes ou não, pois só atribuímos ao nosso eu idêntico aquilo de que temos consciência e assim devemos necessariamente julgar que somos os mesmos em todo o tempo em que temos consciência. Colocados, porém, no ponto de vista de um estranho, não podemos considerar válido este juízo, porque uma vez que não encontramos na alma nenhum fenómeno permanente a não ser a representação *eu*, que acompanha e liga todas as outras, nunca poderíamos decidir se esse eu (um simples pensamento) não se escoa tão bem como os restantes pensamentos que, graças a ele, se encontram encadeados uns aos outros.

---

mos substâncias, das quais uma faz passar à outra representações, juntamente com a consciência que as acompanha. Poder-se-á então conceber uma série de substâncias, das quais a primeira comunicaria à segunda o seu estado e, ao mesmo modo, os estados anteriores com o seu próprio e a consciência desse próprio estado, juntamente com o da substância anterior e esta última, do mesmo modo, os estados anteriores com o seu próprio e a consciência desse estado. A última substância teria, assim, consciência de todos os estados das substâncias, que se teriam sucedido antes dela, como sendo os seus próprios, porque esses estados, com a consciência que os acompanha, teriam passado para ela e, contudo, não teria sido a mesma pessoa em todos esses estados.

único meio pelo qual o objecto é dado. Ora, na intuição interna, nada há de permanente, porque o eu é tão-só a consciência do meu pensamento; falta-nos pois também, se nos detivermos apenas no pensamento, a condição necessária para aplicar a si mesmo, como ser pensante, o conceito de substância, ou seja, de um sujeito subsistente por si; e, assim, com a realidade objectiva deste conceito esvai-se totalmente a simplicidade da substância que lhe está ligada e converte-se em simples unidade lógica qualitativa da consciência de si no pensamento em geral, quer seja ou não composto o sujeito. B 413

É contudo de notar que a personalidade e o seu pressuposto, a permanência, e por conseguinte, a substancialidade da alma, devem ser provadas *agora, em primeiro lugar*. Efectivamente, se pudéssemos pressupô-la, não resultaria ainda daí a duração da consciência, mas a possibilidade de uma consciência durável num sujeito permanente, a qual já é suficiente para a personalidade, que não cessa se a sua acção for interrompida durante algum tempo. Esta permanência, contudo, não nos é dada por coisa alguma, anteriormente à identidade numérica do nosso eu, identidade que deduzimos da apercepção idêntica; é desta, pelo contrário, que nós primeiramente a concluímos (e se tudo acontecer bem, é depois dela que, em primeiro lugar, deveria vir o conceito de substância, que apenas possui um uso empírico). Ora, como tal identidade da pessoa de modo algum resulta da identidade do eu na consciência de todo o tempo em que me conheço, também nos foi acima impossível nela fundar a substancialidade da alma. A 365

Entretanto, o conceito da personalidade, como o conceito da substância e do simples, pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é desconhecido, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático, mas não podemos contar com ele como extensão do nosso conhecimento de nós próprios pela razão pura; esta apresenta-nos a ilusão de uma continuidade ininterrupta do sujeito, deduzida do simples conceito do eu idêntico, pois esse conceito gira sempre sobre si mesmo e não nos faz avançar um só passo relativamente àquelas questões que dizem respeito ao conhecimento sintético. Que espécie de coisa em si mesma (objecto transcendental) seja a matéria é-nos, sem dúvida, completamente desconhecido; não A 366

REFUTAÇÃO DO ARGUMENTO DE MENDELSSOHN A FAVOR DA PERMANÊNCIA DA ALMA

No argumento corrente, pelo qual se pretende provar que a alma (admitindo que é um ser simples) não pode cessar de existir por *decomposição*, depressa este filósofo perspicaz observou a insuficiência que o impede de assegurar a persistência necessária da alma, visto poder admitir-se que ela cessasse a existência por *extinção*. No seu *Fédon* procurou preservá-la dessa transitoriedade, que seria um verdadeiro aniquilamento e tentou confiadamente provar a impossibilidade de extinção de um ser simples, porquanto, não podendo diminuir, e assim perder aos B 414 poucos algo da sua existência, reduzindo-se *progressivamente* | a nada (visto não conter partes nem, por conseguinte, pluralidade em si mesmo), nenhum tempo mediaria entre o instante

---

obstante, pode a sua permanência ser observada como fenómeno, visto que é representada como algo exterior. Mas como, quando quero observar o simples eu na mudança de todas as representações, não tenho outro termo de comparação a não ser eu próprio com as condições gerais da minha consciência, não posso dar a todas as questões senão respostas tautológicas, no sentido em que substituo o meu conceito e a sua unidade pelas qualidades que convêm a mim próprio como objecto, e pressuponho aquilo que se desejava saber.

QUARTO PARALOGISMO

PARALOGISMO DA IDEALIDADE (DA RELAÇÃO EXTERNA)

Aquilo, cuja existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas, tem apenas uma existência duvidosa.

A 367 |Ora, todos os fenómenos exteriores são de natureza tal que a sua existência não pode ser percepcionada imediatamente, mas apenas concluída como a causa de percepções dadas.

Portanto, a existência de todos os objectos de sentido externo é duvidosa. Designo esta incerteza por idealidade dos fenómenos externos e a doutrina dessa idealidade chama-se *idealismo*, em confronto com o qual a afirmação de uma certeza possível dos objectos dos sentidos externos recebe o nome de *dualismo*.

em que é e o outro em que deixou de ser, o que seria impossível. — Não ponderou todavia que, muito embora admitindo esta natureza simples da alma, dado que não possui uma pluralidade de partes exteriores umas às outras, nem portanto grandeza extensiva, não se lhe pode negar, como a qualquer existente, uma grandeza intensiva, isto é, um grau de realidade em relação a todas as suas faculdades e, em geral, a tudo o que constitui a existência, grau esse susceptível de diminuir, passando por toda a multiplicidade infinita de graus menores, podendo assim converter-se em nada a pretensa substância (a coisa cuja permanência não está aliás assegurada), se não por decomposição, por enfraquecimento gradual *(remissio)* das suas forças (por consumpção, se me é lícito o uso desta expressão).

Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental

Comecemos por submeter a exame as premissas. Podemos afirmar, com razão, que só aquilo que está em nós pode ser imediatamente percepcionado e que unicamente a minha própria existência pode ser objecto de uma simples percepção. Portanto, a existência de um objecto real fora de mim (tomando esta palavra no seu significado intelectual) nunca é directamente dado na percepção; mas em relação a essa percepção, que é uma modificação do sentido interno, pode apenas ser pensada adicionalmente e, portanto, concluída como sua causa externa. Por isso, Descartes tinha razão ao limitar toda a percepção no sentido estrito, à proposição: Eu sou (como|ser pensante). A 368
É claro que, como o externo não está em mim, não posso encontrá-lo na minha apercepção, portanto também em nenhuma percepção, pois esta é, propriamente, apenas a determinação da apercepção.

Não posso, por conseguinte, propriamente, percepcionar coisas exteriores, mas apenas, partindo da minha percepção interna, concluir a existência delas, na medida em que considero essa percepção como um efeito de que alguma coisa de externo é a causa mais próxima. Ora, a inferência que, de um efeito dado, conclui para uma causa determinada é, porém, sempre incerta, pois o efeito pode originar-se em mais do que uma causa. Na relação da percepção à sua causa mantém-se, porém, sempre duvidoso, se a causa é interna ou externa; se, portanto, todas as chamadas percepções exteriores não passam de mero jogo do nosso sentido interno ou se se reportam a objectos reais

Pois a própria consciência tem a todo o tempo um grau que pode sempre ser diminuído * e, sendo assim, o mesmo acontece

B 415 à faculdade da autoconsciência, | como às demais faculdades. Queda assim indemonstrada e até indemonstrável a permanência da alma como simples objecto do sentido interno, embora a sua permanência na vida, em que o ser pensante (como homem) é, simultaneamente, para si, um objecto dos sentidos externos

* A clareza não é, como dizem os lógicos, a consciência de uma representação, pois deve encontrar-se um certo grau de consciência, que porém não é suficiente para a recordação, mesmo em muitas das representações obscuras, porque, se não houvesse consciência, não faríamos nenhuma diferença na ligação das representações | obscuras, o que contudo conseguimos fazer para os caracteres de muitos conceitos (como os de direito e equidade ou os conceitos que o músico associa, quando agrupa juntamente muitas notas numa fantasia). Pelo contrário, uma representação é clara, quando a consciência que dela temos basta para que tenhamos também a *consciência da diferença* entre essa e as outras. Se essa consciência basta para a distinção, mas não para a consciência da distinção, a representação deve ainda chamar-se obscura. Há, pois, um número infinito de graus de consciência até à sua extinção.

B 415

externos, como suas causas. Pelo menos a existência dos últimos é apenas concluída e corre o risco de todas as conclusões, enquanto, pelo contrário, o objecto do sentido interno (eu próprio com todas as minhas representações) é imediatamente percepcionado e a sua existência não sofre dúvida alguma.

Por *idealista* não se deve entender aquele que nega a existência dos objectos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que sejam conhecidos mediante percepção imediata, concluindo daí

A 369 | que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência possível.

Antes de expor agora o nosso paralogismo na sua enganadora aparência, devo previamente observar que é necessário distinguir um duplo idealismo, o transcendental e o empírico. Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenómenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objectos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si

seja em si mesma clara; o que não basta ao psicólogo racional que pretende, por meros conceitos, demonstrar a absoluta permanência da alma para além da vida *.

* Aqueles que, para iniciar uma nova possibilidade, julgam ter já feito bastante, assegurando que não se pode assinalar contradição alguma nas suas hipóteses (como são todos os que crêem conhecer a possibilidade do pensamento, ainda depois de terminada esta vida, embora encontrem exemplos do pensamento apenas nas intuições empíricas da vida humana), podem ser postos em grande embaraço por outras possibilidades, que são mais ousadas. Tal é a possibilidade de uma divisão de uma *substância simples* em várias substâncias e, reciprocamente, a reunião (coalisão) de várias substâncias numa simples. Com efeito, embora a divisibilidade suponha um composto, não exige, contudo, necessariamente, que seja composto de substâncias, mas apenas de graus (das diversas faculdades) de uma e a mesma substância. Assim como podemos pensar todas as forças e faculdades da alma, incluindo a da consciência, como diminuídas de metade, de maneira que, ainda assim, fique substância, da mesma maneira se pode representar, sem contradição, essa metade extinta, como conservada, não na alma, mas fora dela. Com efeito, a pluralidade que foi dividida existia já anteriormente, não como uma pluralidade de substâncias, mas como uma pluralidade de realidades próprias a cada uma (das substâncias) e formando o quantum da existência nelas e a unidade da substância

(independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenómenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento. Este realista transcendental é, propriamente, aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico e, após ter falsamente pressuposto que, se os objectos dos sentidos devem ser externos, necessariamente devem ter uma existência em si mesmos e independente dos sentidos, acha insuficientes, neste ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos para tornar certa a realidade desses objectos.

| Pelo contrário, o idealista transcendental pode ser um realista empírico e, portanto, como o chamam, um *dualista*, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*. Com efeito, uma vez que considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente como fenómeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é, para ele há apenas uma espécie de representações (a intuição) que se chamam exteriores, não porque se reportem a objectos *exteriores* A 370

B 416 | Se, porém, tomarmos as proposições acima enunciadas, no seu encadeamento *sintético*, como válidas para todos os seres pensantes, tal como devem ser tomadas na psicologia racional considerada como sistema e, partindo da categoria da relação,

era apenas uma maneira de existir, que só por esta divisão pôde ser mudada numa pluralidade de substâncias. Da mesma forma, várias substâncias simples poderiam, por seu turno, reunir-se numa só, onde nada pereceria, a não ser a pluralidade da subsistência, porque esta única substância encerraria, conjuntamente, o grau de realidade de todas as precedentes. Talvez as substâncias simples, que nos dão o fenómeno de uma matéria (não, decerto, por uma influência mecânica ou química recíproca, mas graças a uma influência desconhecida de nós, e cujo grau apenas constituiria o fenómeno), poderiam, por meio de uma semelhante divisão *dinâmica* das almas dos pais, consideradas como *grandezas intensivas*, produzir a alma dos filhos, compensando-se aquelas da sua perda, unindo-se com uma nova matéria da mesma espécie. Longe de mim conceder a mínima importância a estas fantasias; os anteriores princípios da analítica ensinaram-nos de sobra a não fazer das categorias (como a da substância), mais do que um uso empírico. Mas, se o racionalista é bastante ousado para fazer da mera faculdade de pensar um ser subsistente por si, sem nenhuma intuição permanente, pela qual lhe fosse dado um objecto e, simplesmente, porque a unidade da apercepção no pensamento não lhe permite nenhuma explicação pelo composto, não seria melhor confessar que não sabe explicar a possibilidade de uma natureza pensante? Por que é que então o materialista, embora não possa, tão-pouco, invocar a experiência em apoio das suas possibilidades, não terá também o direito de mostrar a mesma ousadia e fazer do seu princípio um uso contrário, conservando a unidade formal do primeiro?

em si, mas porque referem as percepções ao espaço, no qual todas as coisas se encontram separadas umas das outras, enquanto o próprio espaço está em nós.

Já nos declarámos, desde o princípio, por este idealismo transcendental. Na nossa teoria desaparece a dificuldade em admitir a existência da matéria pelo mero testemunho da nossa simples consciência de nós próprios e em a considerar, assim, tão bem demonstrada como a minha própria existência como ser pensante. Com efeito, tenho consciência das minhas representações; logo, elas existem e eu próprio também, que tenho essas representações. Ora os objectos exteriores (os corpos) são, porém, meros fenómenos, portanto também nada mais do que uma espécie das minhas representações, cujos objectos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora A 371 delas. As coisas exteriores existem, portanto,| tanto como eu próprio

com esta proposição: todos os seres pensantes | são, como tais, substâncias, percorrermos regressivamente a série das categorias até fechar o seu círculo, chegamos, por fim, à existência desses seres. Neste sistema, esses seres não só têm consciência dessa existência, independentemente das coisas exteriores, mas também por si mesmos podem determiná-la (relativamente | à permanência, que é característica necessária da substância). De onde se segue que o *idealismo*, pelo menos o problemático, é inevitável nesse sistema racionalista, e se a existência de coisas exteriores não é requerida para a determinação da nossa própria existência no tempo, só de modo totalmente gratuito será admitida, sem que nunca se possa comprovar. B 417 B 418

---

existo e estas duas existências repousam, é certo, sobre o testemunho imediato da minha consciência, apenas com a diferença de que a representação de mim próprio, como de um sujeito pensante, está simplesmente referida ao sentido interno, mas as representações que designam seres extensos estão referidas também ao sentido externo. Não tenho mais necessidade de proceder por inferência com respeito à realidade dos objectos externos do que com respeito à realidade do objecto do meu sentido interno (dos meus pensamentos), pois tanto num caso como noutro esses objectos são apenas representações, cuja percepção imediata (a consciência), é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente da sua realidade.

O idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria, como fenómeno, uma realidade que não tem necessidade de ser conclusão de um raciocínio, mas que é imediatamente percepcionada. Em contrapartida, o realismo transcendental cai, necessariamente, em embaraço e vê-se obrigado a dar lugar ao idealismo empírico, pois considera os objectos dos sentidos externos alguma coisa separada dos sentidos, e simples fenómenos como seres independentes que se encontram fora de nós, quando é evidente que, por mais perfeita que seja a consciência da nossa representação dessas coisas, é ainda preciso muito para haver a certeza de, existindo a representação, existir também o objecto correspondente. Ora, no nosso sistema, essas coisas exteriores, a saber, a matéria, com todas as suas formas e transformações, | são apenas meros fenómenos, isto é, representações em nós, de cuja realidade temos imediatamente consciência. A 372

Porque, tanto quanto sei, todos os psicólogos que aceitam o idealismo empírico são realistas transcendentais, com certeza agiram de

Se, ao contrário, seguirmos o processo *analítico*, cujo fundamento é o "eu penso", entendido como uma proposição que já encerra uma existência como dada e, por consequência, a modalidade, e se decompusermos essa proposição para conhecer o seu conteúdo, e saber se e como este 'eu' determina a sua existência no espaço ou no tempo, então as proposições da doutrina racional da alma não começariam pelo conceito de um ser pensante em geral, mas por uma realidade e, do

---

maneira totalmente consequente ao conceder uma grande importância ao idealismo empírico, como um dos problemas a que a razão humana dificilmente escapa. Efectivamente, quando se consideram os fenómenos externos como representações produzidas em nós pelos seus objectos, como por coisas que se encontram em si fora de nós, não se vê como se poderia conhecer a existência de essas coisas de outro modo que não fosse por um raciocínio, concluindo do efeito para a causa, em que deve ficar sempre duvidoso se a causa está em nós ou fora de nós. Ora, pode-se sem dúvida admitir que alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental, seja a causa das nossas intuições externas; mas essa alguma coisa não é o objecto que compreendemos ao falar das representações da matéria e das coisas corporais; estas são meros fenómenos, isto é, simples modos de representação, que nunca se encontram senão em nós e cuja realidade, tanto como a consciência dos meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata. O objecto transcendental é-nos igualmente desconhecido, quer se trate da intuição interna quer da externa.| Também não está em causa este objecto, mas o empírico, que se chama objecto *externo*, quando se encontra representado *no espaço*, e objecto *interno*, quando está representado simplesmente *na relação de tempo*; espaço e tempo, contudo, só podem encontrar-se *em nós*.

A 373

Porque, entretanto, a expressão: *fora de nós* traz consigo um equívoco inevitável, significando ora algo que existe *como coisa em si*, distinta de nós, ora algo que pertence simplesmente ao *fenómeno* exterior, para colocar fora de incerteza este conceito tomado neste último sentido, que é aquele em que propriamente é tomada a questão psicológica respeitante à realidade da nossa intuição externa, distinguimos os objectos *empiricamente exteriores* daqueles que poderiam chamar-se assim no sentido transcendental, designando-os por coisas que *se encontram no espaço*.

modo como esta é pensada, depois de abstraída de tudo o que é empírico, logo se concluiria o que pertence a um ser pensante em geral, conforme a indicação da tábua seguinte: B 419

1.
Eu penso

2.
como sujeito,

3.
como sujeito simples,

4.
como sujeito idêntico
em todos os estados do meu pensamento.

O espaço e o tempo são, na verdade, representações *a priori*, que residem em nós, como formas da nossa intuição sensível, antes mesmo de um objecto real ter, pela sensação, determinado o nosso sentido a representá-lo sob essas relações sensíveis. Simplesmente, essa qualquer coisa de material ou de real, esse algo que deve ser intuído no espaço, pressupõe, necessariamente, a percepção e não pode, independentemente desta percepção, que indica a realidade de algo no espaço, ser fantasiada ou produzida pela imaginação. A sensação é, portanto, aquilo|que designa uma realidade no espaço ou[1] no tempo, consoante se reporta a uma ou à outra espécie da intuição sensível. Uma vez que é dada a sensação (que, se é aplicada a um objecto em geral, sem o determinar, se designa por percepção) pode-se, graças aos seus elementos diversos, figurar na imaginação muito objecto que fora desta faculdade não tem nenhum lugar empírico no espaço ou no tempo. Isto é indubitavelmente certo; tomem-se as percepções de prazer e de dor, ou mesmo as sensações de coisas externas, como as cores, o calor, etc.; a percepção é aquilo pelo qual a matéria deve ser primeiramente dada para pensar os objectos da intuição sensível. Esta percepção representa, pois (para nos mantermos desta vez apenas nas intuições externas), algo de real no espaço. Com efeito, primeiramente, a percepção é a representação de uma realidade, como o espaço é a representação de uma simples possibilidade de coexistência. Em segundo lugar, essa realidade é representada perante o sentido externo, isto é, A 374

---

[1] *A. apresenta:* no espaço e no tempo. *Seguimos a lição de Erdmann:* no espaço ou no tempo.

Como na segunda proposição não se determina se posso existir e ser pensado só como sujeito e não igualmente como predicado de outro sujeito, o conceito de sujeito é aqui tomado num sentido puramente lógico, ficando indeterminado se por ele se deverá ou não entender uma substância. Contudo, na terceira proposição, também adquire importância a unidade absoluta da apercepção, o eu simples, na representação a que se refere toda a ligação ou separação que constitui o pensamento, embora ainda nada se decida quanto à natureza ou substância do sujeito. A apercepção é algo real e a sua simplicidade está já

---

no espaço. Em terceiro lugar, o próprio espaço não é outra coisa que simples representação, portanto nele apenas pode haver de real A 375 o que é representado* e, reciprocamente, o que nele|é dado, isto é, representado pela percepção, é nele também real; se não fosse dado realmente, isto é, imediatamente pela intuição empírica, não poderia também ser imaginado, pois o real das intuições não se pode imaginar *a priori*.

Toda a percepção externa, portanto, demonstra imediatamente algo real no espaço, ou melhor, é o próprio real e, nesse sentido, o realismo empírico está fora de dúvida, ou seja, às nossas intuições externas corresponde algo de real no espaço. Simplesmente o próprio espaço, com todos os seus fenómenos, como representações, só existe em mim; mas, nesse espaço, contudo, é dado o real ou a matéria de todos os objectos da intuição externa, verdadeira e independentemente de toda a ficção; e é também impossível que, *nesse espaço*, seja dada qualquer coisa de *exterior a nós* (no sentido transcendental), porque o próprio espaço nada é fora da nossa sensibilidade. Por conseguinte, o idealista mais rigoroso não pode exigir que se prove que à A 376 nossa percepção corresponda o objecto exterior a nós|(no sentido estrito). De facto, mesmo que houvesse um tal objecto, esse objecto

---

* É preciso observar cuidadosamente esta proposição paradoxal, mas exacta, a saber, que no espaço não há nada que não esteja nele representado. Com efeito, o espaço é apenas representação; portanto, o que está nele deve A 375 necessariamente estar contido na|representação e nada absolutamente há no espaço além do que nele se encontra realmente representado. Uma proposição, que incontestavelmente parece estranha, é que uma coisa possa existir apenas na representação; mas aqui perde o que tinha de chocante, porque as coisas com as quais temos que ver não são coisas em si, mas apenas fenómenos, isto é, representações.

implícita na sua possibilidade. Ora, no espaço não há nada real que seja simples, pois os pontos (a única coisa simples que há no espaço) são apenas limites e não algo que sirva, como parte, para constituir o espaço. Daqui se infere|a impossibilidade de explicar pelos princípios do *materialismo* a minha natureza como sujeito simplesmente pensante. Porém, como na primeira proposição se considera dada a minha existência, visto não afirmar que todo o ser pensante existe (o que equivaleria a afirmar a necessidade absoluta de tais seres e, por conseguinte, a dizer de mais), mas tão-só que *existo* pensando, essa proposição é empí- B 420

---

não poderia ser representado e percepcionado como exterior a nós, porque isso pressupõe o espaço, e a realidade no espaço, que é apenas uma simples representação, outra coisa não é que a percepção. O real dos fenómenos externos é, portanto, apenas real na percepção e não pode sê-lo de nenhuma outra maneira.

O conhecimento dos objectos pode ser extraído de percepções ou por um simples jogo da imaginação ou graças à experiência. E então podem certamente resultar representações enganosas, a que não correspondem os objectos e em que a ilusão deve ser atribuída, quer a uma fantasmagoria da imaginação (no sonho), quer a um vício do juízo (nos chamados erros dos sentidos). Para escapar aqui à falsa aparência segue-se a regra: *O que está de acordo com uma percepção segundo leis empíricas, é real.* Simplesmente, esta ilusão, tanto como o meio de se proteger dela, diz respeito tanto ao idealismo como ao dualismo, pois em ambos os casos apenas se trata da forma da experiência. Para refutar o idealismo empírico, como um falsa incerteza no que toca à realidade objectiva das nossas percepções externas, é já suficiente que a percepção externa prove, imediatamente, uma realidade no|espaço; este espaço, embora seja em si apenas mera forma das representações, tem, contudo, em relação a todos os fenómenos externos (que também outra coisa não são que meras representações), uma realidade objectiva. E acrescente-se que, sem a percepção, não são possíveis a própria ficção e o sonho e que, por isso, os nossos sentidos externos, segundo os dados de onde pode provir a experiência, têm no espaço os seus objectos reais correspondentes. A 377

O *idealista dogmático* seria aquele que *nega* a existência da matéria, o *idealista céptico* aquele que a põe em dúvida, pois a considera indemonstrável. O primeiro pode apenas ser idealista, porque julga encontrar contradições na possibilidade de uma matéria em geral, e com

rica e só contém a determinabilidade da minha existência relativamente às minhas representações no tempo. Por outro lado, como para tanto careço, antes de mais, de algo permanente que me não é dado na intuição interna enquanto me penso, é impossível determinar, mediante esta consciência do simples eu, a maneira pela qual existo, se como substância ou como acidente. Assim, se o *materialismo* é incapaz de explicar a minha existência, o *espiritualismo* não o é menos e temos de concluir que, de nenhuma maneira, seja ela qual for, podemos conhecer a essência da nossa alma no que se refere propriamente à possibilidade da sua existência separada em geral.

---

este não temos por agora nada a fazer. A secção que vai seguir-se, sobre os raciocínios dialécticos, que representam a razão na sua luta interior em relação aos conceitos que ela faz da possibilidade do que pertence ao encadeamento da experiência, levantará também esta dificuldade. O idealista céptico, porém, que ataca o princípio da nossa afirmação e considera insuficiente a nossa convicção da existência da matéria, que nós julgamos fundar sobre a percepção imediata, é um benfeitor da razão humana, na medida em que nos obriga a abrir bem| os olhos nos mais pequenos passos da experiência comum e a não aceitar imediatamente, como posse bem adquirida, aquilo que talvez tenhamos apenas obtido por surpresa. A utilidade que nos trazem aqui estas objecções idealistas salta agora aos olhos. Levam-nos à força, se não nos queremos perder nas afirmações mais comuns, a considerar todas as percepções, quer se chamem internas, quer externas, simplesmente como uma consciência do que pertence à nossa sensibilidade, e os objectos externos dessas percepções, não como coisas em si, mas apenas como representações de que podemos ter imediatamente consciência, assim como de qualquer outra representação, e que se chamam exteriores porque pertencem ao sentido que chamamos sentido externo, cuja intuição é o espaço, o qual não é outra coisa que um modo interior de representação onde certas percepções se encadeiam umas nas outras.

A 378

Se tomarmos os objectos externos por coisas em si, é pura e simplesmente impossível conceber como devemos chegar ao conhecimento da sua realidade fora de nós, apoiando-nos simplesmente na representação que está em nós. Com efeito, ninguém pode sentir fora de si, mas somente em si mesmo e, por conseguinte, toda a consciência de nós mesmos não nos fornece nada a não ser apenas as nossas pró-

Efectivamente, como havia de ser possível sair da experiência (da nossa existência na vida) e ultrapassá-la por intermédio da unidade da consciência, que só conhecemos porque dela carecemos imprescindivelmente para a possibilidade da experiência e mesmo para alargar o nosso conhecimento à natureza de todos os seres pensantes em geral,|mediante a proposição "eu penso", empírica mas indeterminada com respeito a toda a espécie de intuição? B 421

---

prias determinações. Portanto, o idealismo céptico obriga-nos a recorrer ao único refúgio que nos resta, a saber, à idealidade de todos os fenómenos, idealidade que tínhamos demonstrado na Estética Transcendental, independentemente destas consequências,|que então não podíamos prever. Pergunta-se agora se, de acordo com isto, o dualismo apenas tem lugar na psicologia. A resposta é: certamente, mas apenas no sentido empírico, isto é, no contexto da experiência, a matéria é realmente dada ao sentido externo, como substância no fenómeno, tal como o eu pensante igualmente é dado como substância no fenómeno, perante o sentido interno; e de uma parte e de outra devem os fenómenos estar ligados entre si, segundo as regras que esta categoria introduz no encadeamento das nossas percepções, tanto internas como externas para fazer uma experiência. Mas se quisermos estender, tal como acontece habitualmente, o conceito de dualismo e considerá-lo no sentido transcendental, então nem este conceito nem o *pneumatismo* que se lhe opõe, por um lado, nem o *materialismo* que se lhe opõe, por outro, teriam o mínimo fundamento, pois se falsearia então a determinação dos seus conceitos e se tomaria a diferença de modos de representação de objectos, que se mantêm desconhecidos para nós, no que respeita ao que são em si, por uma diferença dessas próprias coisas. O eu representado no tempo pelo sentido interno e os objectos representados no espaço fora de mim são, sem dúvida, fenómenos especificamente, completamente diferentes, mas não são concebidos, por isso, como coisas distintas. O *objecto transcendental*, que está na base dos fenómenos externos, tanto como aquele que serve de fundamento|à intuição interna, não é, em si, nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento,|que nos é desconhecido, dos fenómenos que nos fornecem o conceito empírico, tanto da primeira como da segunda espécie. A 379 A 380

Portanto, como nos obriga, evidentemente, a presente crítica, manter-nos-emos fiéis à regra acima estabelecida de não levar as nos-

Não há, pois, uma psicologia racional que, como *doutrina*, aumente o conhecimento de nós próprios; só como *disciplina*, que fixa neste campo limites inultrapassáveis à razão especulativa, para que não se entregue, por um lado, ao materialismo sem alma e, por outro, se não perca nas extravagâncias de um espiritualismo sem fundamento para nós na vida. Esta recusa da razão a dar resposta satisfatória às interrogações indiscretas que ultrapassam os limites desta vida, incita-nos a considerá-la uma advertência da mesma razão para desviar o conhecimento de nós próprios da estéril e extravagante especulação para a

---

sas questões para além dos limites em que a consciência possível nos pode dar o seu objecto, nunca nos deixaremos arrastar a procurar saber o que os objectos dos nossos sentidos podem ser em si, isto é, independentes de toda a relação aos sentidos. Porém, se o psicólogo toma os fenómenos por coisas em si, se admite na sua teoria coisas em si mesmas, seja única e simplesmente a matéria, como faz o materialista, seja o ser apenas pensante (a saber, segundo a forma do nosso sentido interno) como o espiritualista, sejam ambos, como o dualista, é constantemente embaraçado pela dificuldade de ter que provar como pode existir em si o que não é uma coisa em si, mas somente o fenómeno de uma coisa em geral.

A 381

REFLEXÃO SOBRE O CONJUNTO DA PSICOLOGIA PURA EM CONSEQUÊNCIA DESTES PARALOGISMOS

Quando comparamos a *doutrina da alma*, como fisiologia do sentido interno, com a *doutrina do corpo*, como fisiologia dos objectos dos sentidos externos, encontramos, além de muitas coisas que podem ser conhecidas empiricamente em ambas as ciências, esta diferença notável, a saber, que, na segunda delas, muitos conhecimentos podem ainda ser obtidos *a priori*, a partir do um conceito de um ser extenso e impenetrável, enquanto na primeira nada pode ser conhecido sinteticamente *a priori*, a partir do conceito de um ser pensante. E a razão é esta. Embora um e outro sejam fenómenos, o fenómeno que se oferece ao sentido externo possui, contudo, algo de fixo ou de permanente, que fornece um substrato servindo de fundamento às determinações variáveis e, por consequência, um conceito sintético, o do espaço e de um fenómeno no espaço, enquanto o tempo, que é a única

sua aplicação a um fecundo uso prático, aplicação esta que, embora sempre dirigida apenas a objectos da experiência, recebe de mais alto os seus princípios e determina a nossa conduta, tal como se o nosso destino se estendesse infinitamente para além da experiência e, por conseguinte, desta vida.

De tudo isto se depreende que a psicologia racional tem a sua origem num simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é aí considerada

---

forma da nossa intuição interna, não possui nada de permanente e, por conseguinte, apenas nos dá a conhecer a mudança das determinações, mas não o objecto determinável. Com efeito, naquilo que chamamos alma, tudo está em contínuo fluxo e nada há de fixo, exceptuando talvez (se se quer absolutamente) o eu, que não é tão simples a não ser porque esta representação não tem conteúdo e, portanto, diverso algum, o que faz com que pareça também representar,| ou melhor dito, designar um objecto simples. Esse *eu* deveria ser uma intuição que, sendo pressuposta pelo pensamento em geral (antes de toda a experiência), fornecesse, como intuição *a priori*, proposições sintéticas para que devesse ser possível estabelecer um conhecimento racional puro da natureza de um ser pensante em geral. Porém, este eu é tão pouco intuição como conceito de qualquer objecto, mas apenas a simples forma da consciência [1], que pode acompanhar as duas espécies de representações e elevá-las, assim, ao nível de conhecimentos, com a condição de ainda ser dada na intuição qualquer outra coisa que forneça matéria para a representação de um objecto. Cai por terra, assim, toda a psicologia racional como uma ciência que ultrapassa todas as forças da razão humana e nada nos resta senão estudar a nossa alma, seguindo o fio condutor da experiência e mantermo-nos dentro dos limites das questões que não vão para além do terreno onde a experiência interna possível pode dar-lhe o seu conteúdo. A 382

Mas, embora a psicologia racional não apresente utilidade alguma para o alargamento do conhecimento e, como tal, seja composta de puros paralogismos, não se lhe pode, contudo, recusar uma importante utilidade negativa, se a considerarmos apenas um exame crítico dos nossos raciocínios dialécticos, mesmo os da razão comum e natural.

---

[1] *Kant (Nachträge CLXIV):* o objecto, para nós desconhecido, da consciência.

uma intuição do sujeito enquanto objecto e, em seguida, a ela
B 422 aplicada a categoria da | substância. Mas esta unidade é apenas unidade no *pensamento*, que, por si mesmo, não dá nenhum objecto; não se lhe aplica, pois, a categoria da substância, que sempre pressupõe uma intuição dada e não pode, portanto, conhecer-se o seu sujeito. O sujeito das categorias, pelo facto de as pensar, não pode obter um conceito de si mesmo como de um objecto dessas categorias; pois para as pensar deve ter por fundamento a consciência pura de si mesmo, que também devia ser explicada. De igual modo, o sujeito em que, originariamente, tem o seu fundamento a representação do tempo, não

---

A 383 | Para que necessitamos de uma psicologia simplesmente fundada nos princípios puros da razão? Sem dúvida que é, sobretudo, com a intenção de pôr o nosso eu pensante ao abrigo do perigo do materialismo. Mas consegue-o o conceito racional que demos do nosso eu pensante. Com efeito, bem longe de com este conceito se manter algum receio de que, suprimindo a matéria, se veja desaparecer todo o pensamento e mesmo a existência de seres pensantes, antes é claramente indicado que, se faço desaparecer o sujeito pensante, deve necessariamente ficar suprimido todo o mundo dos corpos, como se nada fosse a não ser o fenómeno na sensibilidade do nosso sujeito e um modo de representação desse mesmo sujeito.

É certo que assim não conheço melhor esse ser pensante, quanto às suas qualidades, nem posso compreender a sua permanência, nem mesmo a independência da sua existência relativamente a qualquer substrato transcendental dos fenómenos externos, pois este não me é menos desconhecido do que aquele. Mas, como é possível que, de outra fonte, que não de princípios puramente especulativos, extraia razões de esperar uma existência independente para a minha natureza pensante e que se mantenha permanente através de todas as mudanças possíveis do meu estado, já é por isso um grande ganho, confessando livremente a minha própria ignorância, poder repelir os
A 384 ataques dogmáticos de um adversário especulativo e | mostrar-lhe que nunca poderá alcançar um melhor conhecimento da natureza do meu sujeito para contestar a possibilidade das minhas esperanças, do que aquele que possuo para me conservar fiel a elas.

Sobre esta aparência transcendental dos nossos conceitos psicológicos fundam-se ainda três questões dialécticas, que constituem a

pode, mediante esta, determinar a sua própria existência no tempo e se tal se não verifica neste caso, também no primeiro caso se não poderá efectuar a determinação do eu (como ser pensante em geral) por intermédio das categorias. *

* O "eu penso" é, como já foi dito, uma proposição empírica e contém em si a proposição "eu existo". Não posso, contudo, dizer "tudo o que pensa existe", pois então a propriedade do pensamento tornava todos os seres que a possuem, noutros tantos seres necessários. Por isso, a minha existência também não pode considerar-se deduzida da proposição "eu penso", como Descartes julgou (pois de outra forma devia supor-se, previamente, "tudo o que pensa existe"), mas é-lhe idêntica. Exprime uma intuição empírica indeterminada, isto é, uma percepção (o que prova, por consequência, que já a sensação,|que pertence à sensibilidade, serve de fundamento a esta proposição B 423 de existência); mas precede a experiência, que deve determinar o objecto da percepção pela categoria em relação ao tempo e a existência não é, neste caso, categoria alguma, pois a categoria está relacionada, não com um objecto dado indeterminadamente, mas com um objecto, de que tem um conceito e do qual se quer saber se existe ou não também fora desse conceito. Uma percepção indeterminada significa aqui apenas alguma coisa de real, que é dada, mas somente para o pensamento em geral, portanto, não como fenómeno; também

---

finalidade própria da psicologia racional e que não podem ser resolvidas de forma diferente das investigações precedentes. São elas: 1) da possibilidade de união da alma com um corpo orgânico, isto é, da animalidade e do estado da alma na vida do homem; 2) do começo dessa união, isto é, da alma no nascimento do homem e antes do seu nascimento; 3) do fim dessa união, ou seja, da alma na morte e depois da morte do homem (questão da imortalidade).

Ora, eu sustento que todas as dificuldades, que se julga encontrar nestas questões e de que alguns se servem como objecções dogmáticas para se poderem dar o ar de penetrar mais profundamente na natureza das coisas do que o pode fazer a inteligência comum, repousam sobre uma simples ilusão, que consiste em hipostasiar aquilo que existe apenas no pensamento e em admiti-lo, precisamente nessa mesma qualidade, como um objecto real fora do sujeito pensante, isto é, em considerar a extensão, que é apenas fenómeno, como uma propriedade das coisas|exteriores, que subsistem, mesmo independentemente da nossa sensibilidade, e o movimento como seu efeito, que A 385 precederia também em si, realmente, fora dos nossos sentidos. Com efeito, a matéria, cuja unidade com a alma levanta tão grandes difi-

*

* *

| Assim se desvanece em esperança ilusória, se pretendermos devê-lo à filosofia especulativa, um conhecimento buscado para além das fronteiras da experiência possível e todavia da A 424 mais alta importância para a humanidade;| a severidade da crítica, porém, ao mesmo tempo que demonstra a impossibilidade de decidir, dogmaticamente, acerca de um objecto da experiên-

não como coisa em si (número), mas como algo que de facto existe e é designado como tal na proposição "eu penso". É pois de observar que, ao chamar empírica a proposição "eu penso", não quis com isto dizer que o eu, nesta proposição, seja uma representação empírica; é bem antes uma representação puramente intelectual, pois pertence ao pensamento em geral. Simplesmente, sem qualquer representação empírica, que forneça matéria ao pensamento, não teria lugar o acto "eu penso" e o elemento empírico é apenas a condição da aplicação ou do uso da faculdade intelectual pura.

culdades, não é outra coisa que uma simples forma ou um certo modo de representação de um objecto desconhecido, formado por aquela intuição que designamos por sentido externo. Deve, portanto, haver certamente algo fora de nós a que corresponde esse fenómeno que chamamos matéria. Porém, na qualidade de fenómeno, não está fora de nós, mas simplesmente em nós, como um pensamento, se bem que esse pensamento o represente, pelo chamado sentido externo, como situado fora de nós. Assim, a matéria não significa uma espécie de substância tão inteiramente diferente e heterogénea ao objecto do sentido interno (alma), mas somente fenómenos sem conformidade com os seus objectos (que em si mesmos nos são desconhecidos), cujas representações designamos por externas, por oposição àquelas que atribuímos ao sentido interno, embora não pertençam menos ao sujeito pensante que todos os restantes pensamentos, apenas tendo de particular esta ilusão, a saber, que, representando objectos no espaço, parecem destacar-se da alma e flutuar fora dela, enquanto o próprio espaço, no qual são intuídos, não passa de uma representação, da qual uma réplica, da mesma qualidade, não pode encontrar-se fora da A 386 alma. Portanto, a questão não é mais a da comunidade da|alma com outras substâncias conhecidas e alheias, fora de nós, mas, simples-

cia, para além dos limites desta, presta à razão um serviço que não é de somenos importância para o interesse que a preocupa, o de a garantir, igualmente, contra todas as afirmações possíveis do contrário. Só pode fazê-lo de duas maneiras: ou demonstrando apodicticamente a sua proposição ou, caso não o consiga, indagar das causas dessa impossibilidade; se estas causas residem nos limites necessários da nossa razão, o adversário encontrar-se-á necessariamente submetido precisamente às

---

mente, a da articulação das representações do sentido interno com as modificações da nossa sensibilidade externa e como estas últimas se podem ligar umas às outras de modo a encadearem-se numa experiência.

Enquanto mantemos juntos os fenómenos internos e externos, como simples representações na experiência, nada achamos de absurdo, nem nada que faça parecer estranha a comunidade dos dois sentidos. Porém, logo que hipostasiamos os fenómenos externos e que já não é como representações, mas como *coisas que existem por si mesmas fora de nós, da mesma maneira como estão em nós*, que as referimos ao nosso sujeito pensante, referindo a este também os seus efeitos que os mostram como fenómenos em relação uns com os outros, temos então causas eficientes fora de nós, cujo carácter não pode concordar com os efeitos que produzem em nós, porque se reporta simplesmente aos sentidos externos, enquanto os efeitos se reportam ao sentido interno e os dois sentidos, embora reunidos num sujeito, são contudo totalmente heterogéneos. Não temos então mais nenhuns outros efeitos exteriores a não ser mudanças de lugar e nenhumas outras forças que não sejam simples tendências que terminam em relações no espaço, como seus efeitos. Porém, em nós, os efeitos são pensamentos, entre os quais não se encontra nenhuma relação |de lugar, nenhum movimento, figura ou determinação espacial em geral e perdemos completamente o fio condutor que liga as causas aos efeitos que se deviam, por sua vez, produzir no sentido interno. Devíamo-nos, contudo, lembrar de que os corpos não são objectos em si, que nos estejam presentes, mas uma simples manifestação fenoménica, sabe-se lá de que objecto desconhecido; de que o movimento não é efeito dessa causa desconhecida, mas unicamente a manifestação fenoménica da sua influência sobre os nossos sentidos; de que, por consequência, estas duas coisas não são algo fora de nós, mas apenas representações em nós; de que, portanto, não é o movimento da matéria que produz em A 387

mesmas leis que impõem a renúncia a qualquer pretensão de afirmações dogmáticas.

No entanto, nem por isso se verifica a menor perda no que respeita à legitimidade e até mesmo à necessidade de admitir uma vida futura segundo princípios do uso prático da razão, unido ao seu uso especulativo; porquanto, a prova simplesmente especulativa nunca pôde ter qualquer influência sobre a razão comum dos homens. Esta prova está suspensa por um fio de

---

nós representações, mas que ele próprio (e portanto também a matéria, que se torna assim cognoscível) é mera representação; e, finalmente, de que toda a dificuldade natural consiste em saber como e porque causa as representações da nossa sensibilidade estão de tal maneira ligadas entre si, que aquelas que designamos por intuições externas podem ser representadas, segundo leis empíricas, como objectos exteriores a nós; e esta questão não implica a pretensa dificuldade em explicar a origem das representações por causas eficientes totalmente estranhas e que se encontram fora de nós, tomando as manifestações de uma causa desconhecida pela causa fora de nós, o que só pode dar lugar a confusão. Nos juízos em que se encontra um A 388 mal-entendido enraizado por longo hábito, é impossível a|rectificação imediata com aquela clareza que pode ser exigida em outros casos, em que nenhuma ilusão inevitável semelhante perturba o conceito. Por isso, esta nossa libertação da razão de teorias sofísticas dificilmente alcançará, logo no princípio, a clareza que lhe é necessária para ser completamente satisfatória.

Julgo, contudo, poder chegar a ela da seguinte maneira.

Todas as *objecções* podem dividir-se em *dogmáticas*, *críticas* e *cépticas*. A objecção dogmática é a que é dirigida contra uma *proposição*; a objecção crítica contra a *prova* de uma proposição. A primeira necessita de um conhecimento completo da natureza do objecto, para poder afirmar o contrário daquilo que a proposição enuncia respeitante ao objecto. É, pois, dogmática e pretende conhecer melhor do que a parte adversa a natureza da coisa que está em questão. A objecção crítica, porque deixa de lado o valor ou não valor da proposição e ataca apenas a prova, não necessita absolutamente nada conhecer melhor o objecto ou arrogar-se um melhor conhecimento do mesmo; mostra apenas que a afirmação é sem fundamento, mas não que seja falsa. A objecção céptica, opõe, uma à outra, a proposição e a contra-proposição, como objecções de igual valor, apresentando cada uma

cabelo, de tal maneira que a própria escola só a pôde manter no tempo, fazendo-a girar sem cessar sobre si mesma, como um pião e nem a seus olhos mesmo constitui uma base estável sobre a qual algo se possa construir. As provas, que são para uso do mundo, conservam aqui, pelo contrário,| todo o seu valor, e ganham antes maior clareza e força natural de persuasão pelo abandono das pretensões dogmáticas, colocando a razão no seu domínio próprio, ou seja, na ordem dos fins, que é, simultaneamente, uma ordem da natureza. Mas, sendo assim, a razão, enquanto faculdade em si mesma prática, livre das peias das B 425

---

delas, por sua vez, uma como tese e a outra como antítese; é assim,| na aparência, dogmática dos dois lados opostos, para reduzir a nada todo o juízo sobre o objecto. Tanto a objecção dogmática como a objecção céptica devem atribuir a si próprias um conhecimento do seu objecto, pelo menos suficiente, para afirmar ou negar qualquer coisa acerca dele. Só a objecção crítica é de tal natureza que, limitando-se a mostrar que se invoca em apoio da afirmação algo que não é nada ou é meramente fictício, deita por terra a teoria, porque lhe tira o seu pretenso fundamento, sem querer, aliás, decidir o que quer que seja sobre a natureza do objecto. A 389

Ora, nós somos dogmáticos com respeito aos conceitos ordinários da nossa razão no que toca às relações do nosso sujeito pensante com as coisas que nos são exteriores e consideramo-las como verdadeiros objectos existentes, independentemente de nós, segundo um certo dualismo transcendental que não atribui ao sujeito, como representações, esses fenómenos exteriores, mas, tal como a intuição sensível no-los fornece, os transporta para fora de nós, como objectos e os separa completamente do sujeito pensante. Esta subrepção é o fundamento de todas as teorias sobre as relações entre alma e corpo e nunca se pergunta se esta realidade objectiva dos fenómenos é, assim, inteiramente exacta, mas pressupõe-se como admitida e apenas se raciocina, com grande subtileza, sobre a maneira como deve ser concebida e explicada.| Os três sistemas habituais imaginados a este respeito e, realmente, os únicos possíveis são os da *influência física*, da *harmonia pré-estabelecida* e da *assistência sobrenatural*. A 390

As duas últimas maneiras de explicar a união da alma com a matéria estão fundadas sobre objecções contra a primeira, que é a representação do senso comum; segundo essas objecções, aquilo que aparece como matéria não poderia ser, pela sua influência imediata, a

condições desta segunda ordem, pode legitimamente alargar a primeira e, conjuntamente, a nossa própria existência para além dos limites da experiência e da vida. A julgar pela *analogia com a natureza* dos seres vivos neste mundo, para os quais a razão tem de admitir, necessariamente, como princípio, que não se encontra nenhum órgão, nenhuma faculdade, nenhum impulso, por conseguinte nada de inútil ou desproporcionado ao seu uso, e portanto nada desprovido de finalidade, mas que tudo, pelo contrário, se adapta, rigorosamente, ao seu destino na vida, o homem, que sozinho pode conter o último fim de todas as coi-

---

causa de representações que são efeitos de uma natureza completamente heterogénea. Não podem então ligar ao que entendem por objecto dos sentidos externos o conceito de uma matéria, que apenas é um fenómeno, portanto já em si mesmo simples representação, produzida por objectos exteriores quaisquer; porque, de outra maneira, diriam que as representações dos objectos exteriores (os fenómenos) não poderiam ser as causas exteriores das representações que estão no nosso espírito, o que seria uma objecção completamente vazia de sentido, pois não passaria pela cabeça de ninguém considerar como uma causa exterior o que uma vez reconheceu como simples representação. Têm pois, segundo os nossos princípios, de ajustar as suas teorias de maneira a estabelecer que aquilo que é o objecto verdadeiro (transcendental) dos nossos sentidos externos não pode ser a causa A 391 daquelas representações (fenómenos) que compreendemos pelo|nome de matéria. Ora uma vez que ninguém pode pretender, com razão, conhecer alguma coisa da causa transcendental das nossas representações do sentido externo, a sua afirmação é assim desprovida de todo o fundamento. Mas, se os presumidos reformadores da doutrina da influência física querem, segundo o modo de representação comum de um dualismo transcendental, considerar a matéria enquanto tal, como uma coisa em si (e não como simples fenómeno de uma coisa desconhecida) e orientar a sua objecção no sentido de mostrar que um tal objecto exterior, que não revela em si nenhuma outra causalidade a não ser a dos movimentos, nunca pode ser a causa eficiente de representações e que é necessário, pois, a intervenção de um terceiro ser para fundar, se não uma acção recíproca, pelo menos uma correspondência e uma harmonia entre os dois outros, então começariam a sua refutação por admitir no seu dualismo o **πρῶτον ψεῦδος** da influência física e, por conseguinte, pela sua objecção, não só refutariam a

sas, deverá ser a única criatura que constitui excepção ao princípio. As suas disposições naturais, não só os talentos e impulsos para deles fazer uso, mas, sobretudo, a lei moral no seu íntimo, vão muito além da utilidade e benefícios, que deles poderia auferir nesta vida, porque essa lei ensina a prezar, acima de tudo, a simples consciência da recta intenção em detrimento de qualquer proveito, | mesmo o dessa sombra que é a glória e o homem sente a vocação íntima de, pela sua conduta neste mundo, desprezando muitas vantagens, se tornar digno de um mundo melhor de que possui a ideia. Este argumento poderoso, B 426

---

influência natural, mas a sua própria hipótese dualista. Na verdade, todas as dificuldades que dizem respeito à ligação da natureza pensante com a matéria resultam, sem excepção, simplesmente desta representação dualista subreptícia, a saber, que a matéria, como tal, não é fenómeno, isto é, pura representação do espírito. à qual corresponde um objecto desconhecido, mas sim o objecto em si mesmo, tal como existe fora de nós e independente de toda a sensibilidade.

| Não se pode, portanto, fazer, contra a influência física, geralmente aceite, nenhuma objecção dogmática. Pois se o adversário admitir que a matéria e o seu movimento são meros fenómenos e, por consequência, apenas representações, só pode fazer consistir a dificuldade no facto de o objecto desconhecido da nossa sensibilidade não poder ser a causa das representações em nós, o que não tem o mínimo direito de pretender, pois ninguém poderá decidir, acerca de um objecto desconhecido, o que este pode ou não pode fazer. Deve, contudo, conforme as provas que apresentámos acima, admitir necessariamente o idealismo transcendental, a não ser que queira, manifestamente, hipostasiar representações e transportá-las para fora de si como coisas verdadeiras. A 392

Não obstante, pode-se fazer à concepção vulgar da influência física uma objecção fundada *criticamente*. Esta hipótese de união entre duas espécies de substâncias, a pensante e a extensa, tem por fundamento um dualismo grosseiro e transforma estas substâncias, que são meras representações do sujeito pensante, em coisas subsistindo por si. Pode-se, pois, demolir completamente a falsa concepção da influência física, mostrando que o fundamento da sua prova é nulo e fictício.

O famoso problema da união do que pensa e do que é extenso acabaria assim, se fizermos abstracção de tudo o | que é imaginário, simplesmente em saber *como é possível, num sujeito pensante em geral, uma* A 393

nunca refutável, acompanhado por um conhecimento sempre crescente da finalidade em tudo quanto vemos em torno e pela contemplação da imensidade da criação, como também pela consciência de uma certa possibilidade ilimitada dos nossos conhecimentos e junto a um impulso correspondente, esse argumento fica sempre de pé, muito embora tenhamos de renunciar a conhecer a continuação necessária da nossa existência mediante um simples conhecimento teórico de nós mesmos.

---

intuição externa, ou seja, a intuição do espaço (do que o preenche, a figura e o movimento). A esta questão não é possível a homem algum encontrar uma resposta e nunca se poderá preencher essa lacuna do nosso saber, mas somente indicar que se atribuem os fenómenos externos a um objecto transcendental, que é causa desta espécie de representações, mas de que não conhecemos absolutamente nada, nem podemos ter alguma vez o menor conceito. Em todos os problemas que se podem apresentar no campo da experiência, tratamos esses fenómenos como objectos em si, sem nos preocuparmos com o primeiro fundamento da sua possibilidade (como fenómenos). Mas, se ultrapassarmos os limites da experiência, torna-se necessário o conceito de um objecto transcendental.

Destas observações sobre a união do ser pensante e do ser extenso é consequência imediata a solução de todas as dificuldades ou objecções que dizem respeito ao estado do ser pensante, antes desta união (antes da vida) ou depois da ruptura desta união (na morte). A opinião de que o sujeito pensante pôde pensar, anteriormente a toda a comunidade com os corpos, expressar-se-ia assim: antes do início desta espécie de sensibilidade, pela qual cada coisa| nos aparece no espaço, os mesmos objectos transcendentais, que aparecem no estado actual como corpos, puderam ser intuídos de modo completamente diferente. Porém, a opinião de que a alma, depois da ruptura de toda a união com o mundo dos corpos, possa ainda continuar a pensar, formular-se-ia da seguinte maneira: se o modo da sensibilidade, pelo qual os objectos transcendentais, quanto ao presente totalmente desconhecidos em si, nos aparecem como mundo material, viesse a desaparecer, ainda não seria suprimida toda a intuição dos objectos e seria muito possível que esses mesmos objectos desconhecidos continuassem a ser conhecidos pelo sujeito pensante, embora já não, sem dúvida, na qualidade de corpos.

A 394

A aparência dialéctica na psicologia racional assenta na confusão de uma ideia da razão (ideia de uma inteligência pura) com o conceito, a todos os títulos indeterminado, de um ser pensante em geral. Penso-me a mim próprio com vista a uma experiência possível, abstraindo de toda a experiência real e daí concluo que também posso ter consciência da minha existência, fora da experiência e das condições| empíricas da mesma. B 427 Confundo, por conseguinte, a *abstracção* possível da minha exis-

---

Ora, na verdade, não há ninguém que possa extrair de princípios especulativos a mínima base para semelhante afirmação; nem mesmo demonstrar-lhe a possibilidade; só é possível supô-la; mas tão-pouco pode alguém opor-lhe qualquer objecção dogmática válida. Pois ninguém sabe mais do que eu ou de que outro qualquer sobre a causa absoluta e intrínseca dos fenómenos exteriores e corporais. Também ninguém pode pretender saber, com fundamento, sobre que repousa, no estado actual (na vida), a realidade dos fenómenos externos e, por consequência, também não pode afirmar que a condição de toda a intuição externa ou também o próprio sujeito|pensante deva cessar A 395 depois deste estado (na morte).

Assim, todo o debate sobre a natureza do nosso ser pensante e a sua união com o mundo corporal é simplesmente uma consequência de se preencherem as lacunas da nossa ignorância mediante paralogismos da razão, transformando os seus pensamentos em coisas e hipostasiando-os, de onde resulta uma ciência imaginária, tanto do lado daquele que afirma, como do que nega, pretendendo cada um deles saber alguma coisa de objectos de que ninguém possui o mínimo conceito ou transformando as suas próprias representações em objectos, girando assim num eterno ciclo de equívocos e de contradições. Nada, a não ser a lucidez de uma crítica rigorosa, mas justa, pode libertar desta ilusão dogmática que, pela atracção de uma felicidade imaginária, retém tantos homens em teorias e sistemas, e limitar todas as nossas pretensões especulativas simplesmente ao campo da experiência possível; não por zombaria de mau gosto sobre tentativas quase sempre fracassadas, nem por suspiros piedosos sobre os limites da nossa razão, mas graças a uma determinação das fronteiras dessa faculdade, reali-

tência, empiricamente determinada, com a suposta consciência de uma existência possível do meu eu pensante *isolado* e julgo *conhecer* o que há em mim de substancial como sujeito transcendental, quando apenas tenho no pensamento a unidade da consciência, que é o fundamento de toda a determinação, considerada como simples forma de conhecimento.

A tarefa de explicar a união da alma e do corpo não pertence propriamente àquela psicologia de que aqui se trata, porquanto o seu propósito é também demonstrar a personalidade da alma fora desta união (depois da morte), sendo pois *transcendente* no sentido próprio do termo, embora se ocupe de um objecto da experiência, mas só na medida em que deixa de ser um objecto da experiência. Contudo, também na nossa dou-

---

zada segundo princípios certos; determinação que inscreve, com a mais perfeita certeza, o seu *nihil ulterius* nas colunas de Hércules erguidas pela própria natureza, para o curso da nossa razão prosseguir A 396 apenas tão longe quanto alcancem as costas sempre|contínuas da experiência, que não podemos abandonar sem nos arriscarmos num oceano sem praias que, oferecendo-nos um horizonte sempre enganador, nos levaria, por fim, a renunciar, como desesperados, a todo o esforço longo e penoso.

*

* *

Estamos até agora ainda a dever uma explicação clara e geral da aparência transcendental e contudo natural dos paralogismos da razão pura e ao mesmo tempo a justificação da ordem sistemática destes argumentos viciosos, que decorre paralelamente à tábua das categorias. Não podíamos empreendê-la no princípio desta secção sem incorrer no perigo da obscuridade ou fazer antecipações inconvenientes. Vamos agora procurar cumprir esta obrigação.

Pode dizer-se que toda a *aparência* consiste em tomar a condição *subjectiva* do pensamento pelo conhecimento do *objecto*. Além disso, mostrámos na introdução à Dialéctica transcendental, que a razão pura se ocupa unicamente da totalidade da síntese das condições de um condicionado dado. Ora, como a aparência dialéctica da razão pura não pode ser nenhuma aparência empírica, que se encontra num conhecimento empírico determinado, deverá dizer respeito *ao que há*

trina se encontra resposta satisfatória para esta questão. A dificuldade suscitada por este problema consiste, como se sabe, na pressuposta heterogeneidade do objecto do sentido interno (a alma) e dos objectos dos sentidos externos, visto que só o tempo pertence ao primeiro como condição formal da sua intuição, enquanto a dos últimos pressupõe também o espaço. Se considerarmos, porém, que ambas as espécies de objectos se não distinguem | neste ponto intrinsecamente, mas só na medida em que um objecto *aparece* exteriormente ao outro e que, por conseguinte, aquele que, como coisa em si, é manifestação fenoménica da matéria, poderia talvez não ser de natureza tão heterogénea, a dificuldade desaparece e resta apenas saber como é possível, em geral, uma comunidade de substâncias, dificuldade esta cuja solução está totalmente fora do campo da psicologia e, como o leitor facilmente avaliará depois do que foi dito na Analítica sobre formas constitutivas e faculdades, também está, sem dúvida, fora do campo de todo o conhecimento humano. B 428

---

de geral nas condições do pensamento e haverá apenas três | casos de uso dialéctico da razão pura: A 397

1. A síntese das condições de um pensamento em geral;
2. A síntese das condições do pensamento empírico;
3. A síntese das condições do pensamento puro.

Em todos estes três casos, a razão pura ocupa-se apenas da totalidade absoluta dessa síntese, ou seja, da condição que é, por seu turno, incondicionada. Nesta divisão se funda também a tripla aparência transcendental, que dá lugar às três secções da Dialéctica e fornece a ideia de outras tantas ciências aparentes, tiradas da razão pura, a psicologia, a cosmologia e a teologia transcendentais. Temos de nos ocupar, neste lugar, apenas da primeira.

Como, no pensamento em geral, abstraímos de toda a relação do pensamento a qualquer objecto (seja ele objecto dos sentidos ou do entendimento puro), a síntese das condições de um pensamento em geral (n.º 1) nada tem de objectiva, mas é apenas uma síntese do pensamento com o sujeito, síntese essa, porém, que será falsamente tomada por uma representação sintética de um objecto.

Daqui se segue, também, que o raciocínio dialéctico, que vai concluir numa condição de todo o pensamento em geral, que seja, por sua vez, incondicionada, não comete erro quanto ao conteúdo (pois

OBSERVAÇÃO GERAL RELATIVA À PASSAGEM DA PSICOLOGIA RACIONAL PARA A COSMOLOGIA

A proposição "eu penso" ou "eu existo pensando" é uma proposição empírica. Porém, uma tal proposição tem por fundamento uma intuição empírica e, portanto, também o objecto pensado como fenómeno; assim, deveria parecer que, segundo a nossa teoria, a alma seria inteiramente reduzida ao fenómeno, até no pensamento, e dessa maneira a nossa própria consciência, como mera aparência, se reduziria realmente a nada.

O pensamento, considerado em si, é simplesmente a função lógica, por conseguinte a simples espontaneidade da ligação

---

A 398 abstraiu de todo o conteúdo ou objecto), mas|peca somente na forma e deve ser chamado paralogismo.

Como, além disso, a única condição que acompanha todo o pensamento, o eu, está na proposição *universal* 'eu penso', a razão tem que ver com esta condição, na medida em que ela própria é incondicionada. Mas é apenas a condição formal, a saber, a unidade lógica de todo o pensamento, no qual abstraio de todo o objecto e, não obstante, é representada como um objecto que penso, ou seja, eu próprio e a unidade incondicionada desse eu.

Se alguém me fizesse em geral a pergunta: De que natureza é uma coisa que pensa? não saberia *a priori* absolutamente nada que responder, porque a resposta deve ser sintética (pois uma resposta analítica explica talvez bem o pensamento, mas não dá um conhecimento mais extenso daquilo sobre o qual repousa a possibilidade desse pensamento). Além disso, para toda a solução sintética, exige-se a intuição e esta foi totalmente posta de lado num problema tão universal. Do mesmo modo, ninguém pode responder à questão posta com toda a generalidade: de que natureza deve ser uma coisa que é móvel? pois a extensão impenetrável (a matéria) não é então dada. Contudo, embora em geral não saiba dar resposta a estas perguntas, parece-me A 399 que, num caso particular poderia dar uma, na proposição que exprime| a consciência de si mesmo — eu penso —. Com efeito, este eu é o primeiro sujeito, isto é, uma substância, é simples, etc., Mas então estaríamos em presença de simples proposições de experiência que, sem uma regra universal que exprimisse em geral e *a priori* as condições de possibilidade de pensar, não poderiam conter predicados desta

do diverso de uma intuição apenas possível, e não apresenta o sujeito da consciência como | fenómeno, porque não considera a espécie de intuição, isto é, se esta é sensível ou intelectual. Portanto, não me represento a mim mesmo, nem como sou nem como me apareço, mas penso-me simplesmente como penso em geral qualquer objecto, abstracção feita do seu modo de intuição. Se me represento aqui como *sujeito* dos pensamentos ou como *fundamento* do pensar, estes modos de representação não designam as categorias da substância ou da causa; porque estas são funções do pensamento (juízo) já aplicadas às nossas intuições sensíveis que, sem dúvida, seriam exigidas se me quisesse *conhecer*. Porém, só pretendo ter consciência de mim como pensante; ponho de parte a questão de saber o modo como o meu próprio eu é dado na intuição e então poderia acontecer eu

B 429

---

natureza (não empíricos). Desta maneira, torna-se-me suspeita a minha pretensão, ao princípio tão plausível, de julgar acerca da natureza de um ser pensante e fazê-lo, na verdade, por simples conceitos, embora não tenha descoberto o vício de que enferma.

Simplesmente, as investigações posteriores sobre a origem desses atributos, que eu dou a mim próprio como a um ser pensante, podem descobrir esse vício. Esses atributos não passam de categorias puras, pelas quais nunca penso um objecto determinado, mas apenas a unidade das representações, para determinar um objecto dessas representações. Sem uma intuição que lhe sirva de fundamento, não pode a categoria dar-me, por si só, nenhum conceito de um objecto, pois somente pela intuição é dado o objecto, que, em seguida, é pensado segundo a categoria. Quando defino uma coisa como 'uma substância no fenómeno' devem-me ser dados previamente, os predicados da sua intuição, nos quais distingo o permanente do mutável e o substrato (a própria coisa) do que lhe está simplesmente | inerente. Quando chamo *simples* uma coisa no fenómeno, quero dizer que a intuição da mesma é uma parte do fenómeno, mas que ela própria não pode ser dividida, etc. Porém, se qualquer coisa é apenas reconhecida como simples no conceito e não no fenómeno, nesse caso não tenho realmente nenhum conhecimento do objecto, mas apenas do meu conceito de qualquer coisa em geral, que não é susceptível de uma intuição própria. Limito-me a dizer, que penso alguma coisa como completamente simples, porque, na realidade, não sei dizer nada mais a não ser que é alguma coisa.

A 400

ser simplesmente um fenómeno para mim, que penso, mas não enquanto penso; na consciência de mim mesmo, no simples pensamento, sou o *próprio ser*, mas deste ser ainda nada me é dado para o pensamento.

Mas a proposição "eu penso", na medida em que significa "*existo pensando*", não é mera função lógica, mas determina o sujeito (que é simultaneamente objecto) relativamente à existência e não poderia realizar-se sem o sentido interno, cuja intuição nunca dá o objecto como coisa em si, mas simplesmente B 430 como fenómeno. Nessa proposição já há, pois,| não só a espontaneidade do pensamento, mas também a receptividade da intuição, isto é, o pensamento de mim próprio aplicado à intuição empírica do mesmo sujeito. É, pois, nesta última intuição, que o eu pensante deveria procurar as condições do uso das suas funções lógicas para as categorias da substância, da causa, etc. e

---

Ora, a simples apercepção (o eu) é substância no conceito, é simples no conceito, etc., e assim todos esses teoremas psicológicos possuem a sua exactidão incontestável. Contudo, desse modo, não se conhece aquilo que propriamente se desejava saber acerca da alma, pois todos estes predicados não valem para a intuição e não podem, por isso, ter consequências que sejam aplicáveis aos objectos da experiência; por conseguinte, são completamente vazios. Efectivamente, este conceito de substância não me ensina que a alma dura por si mesma; não me ensina que seja uma parte das intuições externas que, por sua vez, não pode ser dividida e que, portanto, não pode nascer nem morrer por qualquer modificação da natureza; estas propriedades A 401 são, contudo, as únicas que me| fariam conhecer a alma, no encadeamento da experiência e me poderiam abrir perspectivas em relação à sua origem e estado futuro. Se eu, pois, disser, por simples categorias, que a alma é uma substância simples, é então claro que, como o conceito do entendimento da substância, puro e simples, não contém nada mais senão que uma coisa deve ser representada como sujeito em si, sem, por sua vez, ser predicado de um outro é então claro, repito, que não se pode concluir nada do que toca à permanência e o atributo do simples não pode, certamente, acrescentar-se a essa permanência e assim não podemos aprender absolutamente nada acerca do que pode dizer respeito à alma nas modificações do mundo. Se pudéssemos dizer que é *uma parte simples da matéria*, poderíamos deduzir, servindo-

não só para se poder designar a si mesmo pelo eu como um objecto em si, mas também para determinar o modo da sua existência, ou seja, para se conhecer como númeno; porém, isto é impossível, porquanto a intuição empírica interna é sensível e só fornece dados do fenómeno, que nada oferecem ao objecto da *consciência pura* para o conhecimento da sua existência separada, mas apenas servem para a experiência.

Admitamos, porém, que se encontre mais adiante, não na experiência, mas em certas leis do uso puro da razão, estabelecidas *a priori* e referentes à nossa existência (regras não puramente lógicas), ocasião para nos supormos totalmente *a priori*, legisladores relativamente à nossa própria *existência* e também determinantes dessa mesma existência; descobrir-se-ia assim uma espontaneidade pela qual a nossa realidade seria determi-

---

-nos do que a experiência nos ensina, a permanência e, com a simplicidade da natureza, a indestrutibilidade. Sobre isto, porém, o conceito do eu, no princípio psicológico (eu penso), não nos diz uma palavra.

Mas, que o ser que pensa em nós julgue conhecer-se a si próprio, mediante categorias puras e, nomeadamente, aquelas que exprimem a unidade absoluta, por debaixo de cada um dos seus títulos, repousa no seguinte: a própria apercepção é o fundamento da possibilidade das categorias, as quais, por seu turno, apenas representam a síntese do diverso da intuição, na medida em que este diverso encontra a sua unidade na apercepção. A consciência de si próprio, em geral, é, assim, a representação daquilo que é a condição de toda a unidade, mas, em si mesmo, é incondicionado. Pode-se, por isso, dizer do eu pensante (da alma), que se pensa como |substância, como simples, como numericamente idêntico em todo o tempo e como o correlato de toda a existência, correlato a partir do qual deve ser concluída toda a outra existência, que, *em vez de se conhecer a si próprio pelas categorias*, conhece as categorias e, mediante elas, todos os objectos na unidade absoluta da apercepção, portanto, *por si mesmo*. Ora, é bem evidente, que aquilo que devo pressupor para conhecer em geral um objecto, não o posso, por sua vez, conhecer como objecto e que o eu determinante (o pensamento) deve ser distinto do eu determinável (o sujeito pensante), como o conhecimento é distinto do objecto. Não obstante, nada é mais natural e mais sedutor do que a aparência, que nos faz tomar a unidade, na síntese dos pensamentos, por uma unidade

A 402

nável, sem para tanto necessitarmos das condições da intuição empírica; e então dar-nos-íamos conta de que na consciência da nossa existência algo *a priori* se contém que, com respeito a certa faculdade interna, em relação a um mundo inteligível (aliás só pensado), pode servir para determinar a nossa existência, que só de uma maneira sensível é completamente| determinável.

B 431

Isto, no entanto, em nada contribuiria para o progresso de quaisquer tentativas da psicologia racional. Graças à esta prodigiosa faculdade que, acima de tudo, me é revelada pela consciência da lei moral, teria, é certo, um princípio puramente intelectual da determinação da minha existência; mas, mediante

---

percebida no sujeito desses pensamentos. Poder-se-ia chamar essa aparência a sub-repção da consciência hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*).

Se quisermos dar um título lógico ao paralogismo que está inerente aos raciocínios dialécticos da psicologia racional, enquanto possuem, contudo, premissas exactas, poderíamos designá-lo por um *sophisma figurae dictionis*, no qual a premissa maior faz da categoria, relativamente à sua condição, um uso simplesmente transcendental, enquanto a menor e a conclusão fazem, em relação à alma subsumida nesta condição, um uso empírico da mesma categoria. Assim, por exemplo, o conceito de substância, no paralogismo da simplicidade,| é um conceito intelectual puro que, sem a condição da intuição sensível, é simplesmente de uso transcendental, isto é, de nenhum uso. Na premissa menor, porém, está esse mesmo conceito aplicado ao objecto de toda a experiência interna, sem contudo estabelecer previamente e tomar por fundamento a condição da sua aplicação *in concreto*, a saber, a permanência desse objecto e, por consequência, faz-se um uso empírico desse conceito, que não é aqui admissível.

A 403

Para mostrar, finalmente, o encadeamento sistemático de todas estas afirmações dialécticas de uma psicologia que a si própria se denomina racional, no contexto da razão pura e, por conseguinte, a sua integridade, observar-se-á que a apercepção atravessa todas as classes de categorias, mas apenas pára naqueles conceitos do entendimento que, em cada classe, servem aos outros de fundamento da unidade numa percepção possível, quero dizer, nas categorias da subsistência, da realidade, da unidade (não-pluralidade) e da existência; simplesmente, a razão representa-as todas aqui como as condições,

que predicados? Unicamente por aqueles que me têm de ser dados na intuição sensível; e, assim, de novo regressaria ao ponto em que me encontrava na psicologia racional, ou seja, à necessidade de intuições sensíveis para dar significado aos meus conceitos do entendimento: substância, causa, etc., únicos pelos quais posso ter conhecimento de mim mesmo; ora essas intuições não podem servir-me para além do campo da experiência. Todavia, relativamente ao uso prático, que está sempre dirigido a objectos da experiência, ser-me-ia lícito, é certo, aplicar esses conceitos à liberdade e ao sujeito desta, de acordo com a significação analógica que têm no uso teórico, se por esses conceitos entender tão-somente as funções lógicas do sujeito e do predicado, do princípio e da consequência, em conformidade com as

---

por sua vez incondicionadas, da possibilidade de um ser pensante. Portanto, a alma conhece em si mesma:

A 404

1.
A unidade incondicionada da relação
isto é
ela própria, não como inerente,
mas como *subsistente.*

2.
A unidade incondicionada
da qualidade,
isto é
não como um todo real,
mas como
simples *

3.
A unidade incondicionada
na pluralidade do tempo,
isto é, não diferente numericamente nos diferentes
tempos, mas como
um só e mesmo sujeito.

4.
A unidade incondicionada da existência no espaço
isto é,
não como consciência de várias coisas fora dela,
mas somente da existência de si mesma,
e das outras coisas, simplesmente
como de *suas representações.*

---

* Ainda não posso mostrar agora como o simples corresponde aqui, por sua vez, à categoria da realidade, mas isto será explicado no capítulo seguinte, por ocasião de um outro uso que a razão fez do mesmo conceito.

B 432 quais se determinam os actos ou os efeitos|segundo essas leis, de tal modo que esses actos e esses efeitos podem sempre ser explicados, assim como as leis da natureza, pelas categorias de substância e de causa, apesar de provenientes de um princípio totalmente bem diferente. Esta observação é apenas feita para evitar o mal-entendido a que facilmente está exposta a doutrina da nossa intuição de nós mesmos como fenómeno. No que se segue teremos ocasião de fazer uso dela.

A 405 |A razão é a faculdade dos princípios. As afirmações da psicologia pura não contêm predicados empíricos da alma, mas predicados que, se são reais, devem determinar o objecto em si mesmo, independentemente da experiência, por conseguinte, só pela razão. Deveriam pois, pelo menos, fundar-se essas afirmações justamente sobre princípios e conceitos universais de naturezas pensantes em geral. Em vez disso, acontece que todas são regidas pela representação singular 'eu sou', que, precisamente, porque exprime (de uma maneira indeterminada) a fórmula pura de toda a minha experiência, se anuncia como uma proposição universal, válida para todos os seres pensantes; mas como, não obstante, é individual a todos os respeitos, leva consigo a aparência de uma unidade absoluta das condições de pensamento em geral e, por isso, se estende para além do terreno que a experiência possível pode alcançar.

Capítulo II

A ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

Na introdução a esta parte da nossa obra mostrámos que toda a aparência transcendental da razão pura assenta sobre raciocínios dialécticos, cujo esquema é dado pela lógica nas três espécies formais dos raciocínios |em geral, à semelhança das categorias, que encontram o seu esquema lógico nas quatro funções de todos os juízos. A *primeira espécie* destes raciocínios sofísticos referia-se à unidade incondicionada das condições *subjectivas* de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma), e correspondia aos raciocínios *categóricos*, cuja premissa maior, como princípio, enuncia a relação de um predicado |com um sujeito. A *segunda espécie* de argumentos dialécticos, por analogia com os raciocínios *hipotéticos*, terá por conteúdo a unidade incondicionada das condições objectivas no fenómeno; quanto à *terceira espécie*, de que se ocupará o capítulo seguinte, tem por tema a unidade incondicionada das condições objectivas da possibilidade dos objectos em geral. A 406 B 433

É, porém, digno de nota, que o paralogismo transcendental produzisse uma aparência meramente unilateral em relação à ideia do sujeito do nosso pensamento e que, para afirmação do contrário, se não tivesse podido encontrar a mínima aparência extraída de conceitos racionais. A vantagem está inteiramente de lado do pneumatismo, embora este, apesar das aparências favoráveis, não possa negar o vício original que faz com que se reduza a fumo na prova de fogo da crítica.

É bem diferente o que se passa quando se aplica a razão à *síntese objectiva* dos fenómenos;|aí pretende, é certo, e com muita aparência, fazer valer o seu princípio da unidade incondicionada, mas em breve se enreda em tais contradições, que se vê forçada a desistir da sua pretensão em matéria cosmológica. A 407

Aqui se apresenta, com efeito, um novo fenómeno da razão humana, ou seja, uma antitética perfeitamente natural, onde ninguém carece de subtilezas nem engenhosas armadilhas | para atrair a razão que, pelo contrário, nela expontaneamente e até inevitavelmente se lança; assim se preserva de adormecer numa convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral, mas, ao mesmo tempo, corre o risco de se entregar a um desespero céptico ou de firmar-se numa obstinação dogmática, persistindo teimosamente em determinadas afirmações, sem dar ouvidos nem prestar justiça aos argumentos contrários. Ambas as atitudes são a morte de uma sã filosofia, embora a primeira ainda possa, de qualquer modo, merecer o nome de *eutanásia* da razão pura.

Antes de apresentar as cenas de discórdia e dissensão que provoca este conflito das leis (esta antinomia) da razão pura, daremos certos esclarecimentos que podem explicar e justificar o método que usamos para tratar do nosso assunto. Dou o nome de *conceitos cosmológicos* a todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenómenos;|em parte, devido a essa mesma totalidade incondicionada sobre a qual também assenta o conceito de universo, que não é ele mesmo senão uma ideia; em parte, porque apenas se referem à síntese dos fenómenos, síntese empírica, portanto, ao passo que, em contrapartida, a totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral dará origem |a um ideal da razão pura, inteiramente diferente do conceito cosmológico, embora em relação com ele. Assim, tal como os paralogismos da razão pura lançaram o fundamento de uma psicologia dialéctica, também a antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura (racional), não para a considerar válida e dela se apropriar, mas, como já indica a expressão de conflito da razão, para a revelar na sua aparência deslumbrante, mas falsa, como uma ideia que não se pode conciliar com os fenómenos.

B 434 · A 408 · B 435

Primeira Secção

SISTEMA DAS IDEIAS COSMOLÓGICAS

Para poder enumerar estas ideias, segundo um princípio e com precisão sistemática, temos de observar *primeiramente* que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento;|que a razão não produz, propriamente, conceito A 409 algum, apenas *liberta* o *conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação|com este. Isto B 436 acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige absoluta totalidade da parte das condições (às quais o entendimento submete todos os fenómenos da unidade sintética) e assim faz das categorias ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na ideia). A razão exige-o em virtude do seguinte princípio: *se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado. Assim, *em primeiro lugar*, as ideias transcendentais não são, em verdade, mais que categorias alargadas até ao incondicionado, e deverão caber numa tábua ordenada segundo os títulos destas últimas. *Em segundo lugar*, porém, nem todas as categorias servem para este efeito, mas só aquelas em que a síntese constitui uma *série*, e mesmo uma série de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado. A totalidade absoluta é exigida pela razão, não só na medida em que diz respeito à série ascendente|das condições de um A 410 dado condicionado e não, por conseguinte, quando se trata da linha descendente das consequências, nem do agregado de condições coordenadas, em ordem a essas consequências. Na ver-

B 437 dade, quando um condicionado é dado, as condições já estão pressupostas e devem ser consideradas dadas com ele, enquanto no progresso para as consequências (ou na descida da condição dada para o condicionado), como estas não tornam posssíveis as suas condições, antes as pressupõem, não temos que nos inquietar se a série cessa ou não, e em geral, o problema relativo à sua totalidade não é, de forma alguma, um pressuposto da razão.

Assim se concebe, necessariamente, como dado, um tempo totalmente decorrido até ao momento presente (embora não determinável por nós). Mas, no que se refere ao tempo a vir, não sendo condição necessária para alcançar o presente, para a compreensão deste último é inteiramente indiferente tratar o tempo futuro desta ou daquela maneira, ou seja, fazê-lo cessar num determinado momento ou prolongá-lo até ao infinito. Seja a série *m, n, o,* em que *n* e condicionado em relação a *m*, mas, simultaneamente, dado como condição de *o*; a série ascende de *n*, condicionado, para *m* (*l*, *k*, *i*, etc.) e, em sentido descendente, da condição *n* para o condicionado *o* (*p*, *q*, *r*, etc.); tenho de pressupor a primeira série para considerar dado *n* e, segundo a A 411 razão (segundo a totalidade das condições),| *n* só é possível mediante esta série, mas a sua possibilidade não assenta na série seguinte *o*, *p*, *q*, *r*, pelo que esta também não poderia conside- B 438 rar-se|dada, mas somente *dabilis*.

Darei o nome de *regressiva* à síntese de uma série que diz respeito às condições, ou seja, a que parte da condição mais próxima do fenómeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas, e o nome de síntese *progressiva* à que, pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas. A primeira processa-se *in antecedentia*, a segunda *in consequentia*. As ideias cosmológicas ocupam-se, pois, da totalidade da síntese regressiva e procedem *in antecedentia*, não *in consequentia*. Quando se dá este último caso trata-se de um problema arbitrário, não de um problema necessário da razão pura, porque carecemos de princípios, não de consequências, para a integral compreensão do que é dado no fenómeno.

Para agora dispormos a tábua das ideias segundo a das categorias, tomamos em primeiro lugar os dois *quanta* originários de toda a nossa intuição, o tempo e o espaço. O tempo é em si uma série (e a condição formal de todas as séries) pelo que, em relação a um presente dado, podem distinguir-se nele *a priori* os *antecedentia*, como condição (o passado) dos *consequentia* (o futuro).| A 412 Por conseguinte, a ideia transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um condicionado |dado refere-se B 439 apenas a todo o tempo passado. Pela ideia da razão, todo o tempo decorrido, como condição do momento dado, é pensado necessariamente como dado. No que se refere ao espaço, porém, não há nele qualquer diferença intrínseca entre progressão e regressão, porquanto, sendo simultâneas todas as suas partes, é um *agregado* e não uma *série*. Não posso considerar o momento presente a não ser como condicionado em relação ao tempo passado, mas nunca como condição dele, porque este momento só surge pelo tempo decorrido (ou melhor pelo decurso do tempo precedente). No entanto, visto as partes de espaço não serem subordinadas, antes coordenadas entre si, uma parte não é condição da possibilidade de outra e, assim, o espaço não constitui, em si, uma série como o tempo. Só é sucessiva a síntese das diversas partes pela qual apreendemos o espaço, só esta se produz no tempo e contém uma série. Como nesta série de espaços agregados (por exemplo os pés numa vara) os espaços, que se acrescentam pelo pensamento a dado espaço, são a *condição do limite* dos precedentes, a *medida* de um espaço deverá também considerar-se como síntese de uma série de condições para um condicionado dado; simplesmente, o lado das |condições não é A 413 diferente, em si, do lado a que pertence o condicionado e, portanto, no espaço |o *regressus* e o *progressus* parecem ser idênticos. B 440 Entretanto, como uma parte do espaço não é dada, mas somente limitada pelas outras, temos de considerar também condicionado todo o espaço limitado, na medida em que pressupõe outro espaço como condição do seu limite, e assim sucessivamente. No que se refere à limitação, a progressão no espaço é pois também um *regressus* e a ideia transcendental da totalidade absoluta da síntese na série das condições respeita igual-

mente ao espaço, e tanto posso pôr uma questão sobre a totalidade absoluta do fenómeno no espaço, como sobre a do fenómeno no tempo decorrido. Só mais adiante se esclarecerá, porém, se a resposta a esta questão será sempre possível.

Em segundo lugar, a realidade no espaço, ou seja a *matéria*, é um condicionado, que tem por condições internas as partes do espaço e por condições mais afastadas as partes das partes, de modo que aqui se verifica uma síntese regressiva cuja totalidade absoluta a razão exige e só se efectua por uma divisão completa, na qual a realidade da matéria se reduz ou a nada, ou ao que já não é matéria, isto é, ao simples. Por conseguinte, também aqui há uma série de condições e uma progressão para o incondicionado.

B 441 A 414 |Em terceiro lugar, no que diz respeito às categorias da relação real entre os fenómenos, a categoria da substância e dos seus acidentes não convém a uma ideia transcendental, quer dizer, relativamente a esta categoria a razão não tem fundamento para ir, regressivamente, até às condições. Com efeito, os acidentes (na medida em que são inerentes a uma substância única) são coordenados uns aos outros e não constituem uma série. Em relação à substância, porém, não são propriamente subordinados, são a maneira de existir da própria substância. O que aqui poderia ainda parecer uma ideia da razão transcendental, seria o conceito de *substancial*. Mas como este nada mais significa que o conceito do objecto em geral, que subsiste, embora nele se pense somente o sujeito transcendental independentemente de todos os predicados, e como aqui se trata apenas do incondicionado na série dos fenómenos, é evidente que o substancial não poderia constituir um elemento dessa série. O mesmo se aplica às substâncias em reciprocidade de acção, que são meros agregados e não têm expoentes de uma série, porque não são subordinadas umas às outras como condições da sua possibilidade, como bem se pode dizer dos espaços, cujo limite nunca é determinado em si, mas sempre determinado por outro espaço. Resta apenas a categoria da *causalidade*, que apresenta uma série de causas para um dado efeito, na qual B 442 se pode ascender |deste último, enquanto condicionado, a essas

causas, enquanto condições, e assim responder à questão levantada pela razão.

|Em quarto lugar, os conceitos do possível, do real e do necessário não conduzem a qualquer série, excepto na medida em que o *contingente* na existência se deve sempre considerar condicionado e, segundo a regra do entendimento, nos remete para uma condição, que, por sua vez, nos remete necessariamente para uma condição mais elevada, até que a razão encontre na totalidade desta série a *necessidade* incondicionada. A 415

Há pois somente quatro ideias cosmológicas, correspondentes aos quatro títulos das categorias, se tomarmos as que, necessariamente, implicam uma série na síntese do diverso.

B 443

1.
A integridade absoluta da
composição
do total dado de todos os fenómenos.

2.
A integridade absoluta da
divisão
de um todo dado no fenómeno.

3.
A integridade absoluta da
génese
de um fenómeno em geral.

4.
A integridade absoluta
da dependência da existência
do mutável no fenómeno.

|Em primeiro lugar, observe-se aqui que a ideia de totalidade absoluta se refere unicamente à exposição dos *fenómenos*, não afectando, por conseguinte, o conceito puro do entendimento respeitante a um todo de coisas em geral. Consideram-se aqui dados os fenómenos e a razão exige a integridade absoluta das condições da sua possibilidade, na medida em que estas constituem uma série e, portanto, exige uma síntese absoluta- A 416

mente completa (isto é, em todos os aspectos), pela qual o fenómeno possa ser exposto segundo as leis do entendimento.

Em segundo lugar, é propriamente só o incondicionado B 444 que a razão procura|nesta síntese serial e regressivamente continuada; algo como a integridade na série das premissas que, reunidas, não pressupõem quaisquer outras mais. Este *incondicionado* está sempre contido na *totalidade absoluta da série*, quando a representamos na imaginação. Contudo, esta síntese absolutamente acabada é, também, por sua vez, apenas uma ideia, porque não se pode saber, pelo menos antecipadamente, se tal síntese é possível nos fenómenos. Quando tudo se representa por simples conceitos puros do entendimento, independentemente das condições da intuição sensível, pode dizer-se, desde logo, que, para um condicionado dado, é dada também toda a série de condições subordinadas umas às outras; porque aquele, só é dado por intermédio desta. Porém, encontra-se nos fenómenos uma limitação particular relativa à maneira como as condições A 417 são dadas,| isto é, elas são dadas mediante a síntese sucessiva do diverso da intuição, síntese que deve ser completa na regressão. É ainda um problema saber se esta integridade é ou não possível no sensível. Mas a ideia desta integridade reside na razão, independente da possibilidade ou impossibilidade de lhe ligar conceitos empíricos adequados. Sendo assim, como na totalidade absoluta da síntese regressiva do diverso no fenómeno (segundo a direcção das categorias que a representam como uma série de condições para um condicionado dado) está necessariamente contido o incondicionado, podendo deixar-se em suspenso a questão de saber se e como essa totalidade pode ser realizada, a razão procede aqui a partir da ideia da totalidade, embora propriamente a sua intenção final seja o *incondicionado*, quer o incondicionado da totalidade da série, quer de uma parte desta.

Pode conceber-se este incondicionado de duas maneiras: ou como consistindo simplesmente na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem excepção, e só a totalidade seja absolutamente incondicionada; neste caso diz-se que a regressão é infinita; ou então o incondicionado absoluto é apenas uma parte da série a que os restantes mem-

bros estão subordinados, mas não se encontrando ela própria submetida a nenhuma outra condição *. No primeiro caso a série é | *a parte priori* sem limites (sem começo), isto é, infinita e no entanto dada integralmente, embora a sua regressão nunca seja acabada e só possa chamar-se virtualmente infinita. No segundo | caso há um primeiro termo da série que em relação ao tempo decorrido se chama *início do mundo*, em relação ao espaço, *limite do mundo*; *simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites; *espontaneidade* absoluta (liberdade), em relação às causas; necessidade *natural absoluta*, em relação à existência de coisas mutáveis. A 418 B 446

Temos dois termos: *mundo* e *natureza*, os quais, por vezes, se confundem. O primeiro significa o conjunto matemático de todos os fenómenos e a totalidade da sua síntese, tanto no grande como no pequeno, isto é, no desenvolvimento progressivo dessa síntese, quer por composição quer por divisão. Mas esse mesmo mundo também se chama natureza **, na medida em que é considerado como um todo | dinâmico e se atende, não à agregação no espaço ou no tempo para o realizar como | uma grandeza, mas à unidade na *existência* dos fenómenos. Neste caso, a condição do que acontece chama-se a causa e a causalidade incondicionada da causa no fenómeno denomina-se liberdade; a causalidade condicionada recebe o nome de causa natu- B 419 B 447

---

* A totalidade absoluta da série de condições para um condicionado dado é sempre incondicionada, pois fora dessa série não há mais nenhumas condições, relativamente às quais possa ser condicionada. Simplesmente, essa totalidade absoluta de uma tal série é apenas uma ideia. ou antes, um conceito problemático, cuja possibilidade deve ser investigada e isto em relação ao modo como o incondicionado, na qualidade de verdadeira ideia transcendental de que se trata, pode estar aí contido.

** A natureza, tomada *adjectivamente (formaliter)*, significa o encadeamento das determinações de uma coisa, segundo um princípio interno da causalidade. Pelo contrário, entende-se por natureza, *substancialmente (materialiter)*, o conjunto dos fenómenos, na medida em que estes, graças a um princípio interno da causalidade, se encadeiam universalmente. Na primeira acepção, fala-se da natureza da matéria fluida, do fogo, etc., e utiliza-se esta palavra adjectivamente; pelo contrário, quando se fala das coisas da natureza, tem-se no pensamento um todo subsistente.

ral no sentido mais estrito. O condicionado na existência em geral designa-se por contingente e o incondicionado por necessário. A necessidade incondicionada dos *fenómenos* pode chamar-se necessidade natural.

As ideias, de que agora nos ocupamos, dei anteriormente o nome de ideias cosmológicas; em parte, porque se entende por mundo o conjunto de todos os fenómenos e porque as nossas ideias também só se dirigem ao que é incondicionado entre os fenómenos, e em parte também porque a palavra mundo, em sentido transcendental, significa a totalidade *absoluta* do conjunto das coisas existentes e nós temos somente em vista a inte-
A 420 gridade da síntese (embora|só propriamente na regressão para as condições). Considerando que, além disso, as ideias são todas transcendentes e embora não ultrapassem o objecto, ou seja, os fenómenos, *quanto à espécie*, e se refiram apenas ao mundo sensível (não aos númenos), levam todavia a síntese até um grau que transcende a experiência possível, pode-se, em minha opinião, dar a todas muito correctamente o nome de *conceitos cosmológicos*.
B 448 Do ponto de vista da distinção do incondicionado|matemático e do incondicionado dinâmico a que tende a regressão, chamaria às duas primeiras ideias, em sentido mais estrito, conceitos cosmológicos (do mundo em grande e em pequeno) e às duas restantes *conceitos transcendentes da natureza*. Esta distinção não é por ora muito importante mas pode, na continuação, assumir maior relevância.

Segunda Secção

ANTITÉTICA DA RAZÃO PURA

Se a tética é todo o conjunto de teorias dogmáticas, por antitética entendo, não afirmações dogmáticas do contrário, mas o conflito de conhecimentos dogmáticos em aparência (*thesis cum antithesi*), sem que se atribua a um, mais do que ao outro,
A 421 um direito especial à aprovação.| A antitética não se ocupa, pois, de asserções unilaterais, considera unicamente conhecimentos gerais da razão no conflito dos mesmos entre si e nas

causas desse conflito. A antitética transcendental é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, de suas causas e do seu resultado. Quando não nos limitamos a aplicar a nossa razão, no uso dos princípios do entendimento, aos|objectos da experiência, mas ousamos alargar esses princípios para além dos limites desta experiência, surgem teses *sofísticas*, que da experiência não têm a esperar confirmação, nem refutação a temer, e cada uma delas não somente não encerra contradição consigo própria, mas encontra mesmo na natureza da razão condições da sua necessidade; a proposição contrária, porém, infelizmente, tem por seu lado fundamentos de afirmação igualmente válidos e necessários. B 449

As interrogações que naturalmente se apresentam em tal dialéctica da razão pura são pois estas: 1.ª — Quais as proposições em que a razão pura está inevitavelmente sujeita a uma antinomia? 2.ª — Quais as causas desta antinomia? 3.ª — Poderá a razão, não obstante este conflito, encontrar o caminho da certeza? E de que maneira?

Uma tese dialéctica da razão pura deverá, por consequência, possuir algo que a|distinga de todas as proposições sofísticas e é o seguinte: que não se ocupe de uma questão arbitrária, levantada apenas por capricho, mas de um problema que se depara necessariamente à razão humana na sua marcha; e, em segundo lugar, que apresente, como proposição contrária, não uma aparência artificial que logo desaparece desde que como tal se examina, mas uma aparência natural e inevitável que, mesmo quando|já não engana, continua ainda a iludir, embora não a enredar, e que, por conseguinte, pode tornar-se inofensiva sem nunca poder ser erradicada. A 422 B 450

Esta doutrina dialéctica nunca se referirá à unidade do entendimento nos conceitos da experiência, mas à unidade da razão nas simples ideias; e as condições desta doutrina, porque deve concordar primeiramente com o entendimento, como síntese operada segundo regras e, ao mesmo tempo, também com a razão, como unidade absoluta dessa síntese, serão demasiado grandes para o entendimento, quando a doutrina for adequada à unidade da razão, e demasiado pequenas para a razão quando

doutrina for adequada ao entendimento; de onde surgirá um conflito inevitável, faça-se o que se fizer.

Estas afirmações sofísticas abrem pois uma arena dialéctica, de onde sai vencedor o partido que tiver o privilégio de A 423 ofensiva e indubitavelmente vencido o partido | que se vir forçado apenas a defender-se. Eis a razão porque valentes cavaleiros, terçando armas, quer pela boa, quer pela má causa, têm a certeza de obter os louros da vitória desde que se apressem a obter o privilégio do último ataque e não sejam obrigados a sustentar novo assalto do adversário. Facilmente se deixa ver que, até hoje, bastas vezes tem sido pisada esta arena, que muitas vitórias foram alcançadas de ambos os lados, mas que, para B 451 o | derradeiro lance decisivo, sempre se cuidou que o campeão da boa causa ficasse sozinho em campo, proibindo o adversário de retomar as armas. Na qualidade de árbitro imparcial, temos de pôr completamente de parte se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda. Talvez que, após se terem cansado, mais do que prejudicado uns aos outros, reconheçam por si mesmos a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos.

Este método de assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objecto da disputa não será mera ilusão, que qualquer delas persegue e com a qual A 424 | nada ganharia, mesmo se não encontrasse resistência, tal modo de proceder, digo, é o que se pode denominar *método céptico*. É totalmente diferente do *cepticismo*, princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança. Com efeito, o método céptico aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem B 452 intencionada e conduzida | com inteligência, para fazer como esses sábios legisladores que, em face das perplexidades dos juízos nos processos, colhiam ensinamentos quanto ao que era deficiente ou insuficiente determinado em suas leis. A antinomia que se manifesta na aplicação das leis é, na nossa limitada sabedoria, a melhor pedra de toque da nomotética,

mercê da qual a razão, que na especulação abstracta não se apercebe facilmente dos seus passos em falso, se tornará mais atenta aos momentos da determinação dos seus princípios.

Este método céptico, porém, só é essencialmente próprio da filosofia transcendental e, em todo o caso, pode ser dispensado em todos os outros campos de investigação, excepto neste. Seria absurda a sua aplicação às matemáticas, porque nelas se não escondem nem podem passar despercebidas afirmações falsas,| em virtude das demonstrações seguirem sempre o fio da intuição pura, mesmo avançarem graças a uma síntese sempre evidente. Na filosofia experimental, pode ser útil uma dúvida provisória, mas, pelo menos, não é possível um mal-entendido que não seja susceptível de fácil esclarecimento na experiência; mais tarde ou mais cedo deverão encontrar-se por fim os derradeiros meios para resolver o diferendo. A moral também pode apresentar, pelo menos em experiências possíveis, todos os seus|princípios *in concreto*, juntamente com as suas consequências práticas, e assim evitar o mal-entendido da abstracção. Em contrapartida, as afirmações transcendentais, que presumem de conhecimentos para além do campo da experiência possível, não estão no caso da sua síntese abstracta poder ser dada numa intuição *a priori*, nem são de tal espécie que um mal-entendido possa ser descoberto em qualquer experiência. A razão transcendental não nos fornece, pois, outra pedra de toque, que não seja a tentativa de unir as suas afirmações entre si e, por conseguinte, antes de mais, a livre e desimpedida competição entre elas, ao que vamos desde já proceder *.

A 425

B 453

---

* As antinomias seguem pela ordem das ideias transcendentais acima enumeradas.

A 426 B 454

ANTINOMIAS DA

PRIMEIRO CONFLITO DAS

TESE

O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço.

Prova

Admita-se que o mundo não tem um começo no tempo; até qualquer instante dado decorreu uma eternidade e deu-se, por conseguinte, o decurso de uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. Ora, a infinitude de uma série consiste precisamente em nunca poder ser terminada por síntese sucessiva. Sendo assim, é impossível uma série infinita decorrida no mundo e, consequentemente, um começo do mundo é condição necessária da sua existência; o que era o primeiro ponto a demonstrar.

Em relação ao *segundo ponto*, se admitirmos novamente o ponto de vista contrário, o mundo será um todo infinito dado de coisas, que existem simultaneamente. Ora, a grandeza de um *quantum* , que não é dado dentro dos limites determinados de A 428 B 456 uma qualquer intuição*, não se pode pensar de outro modo| que não seja a síntese das partes, e a totalidade de um *quantum*

---

* Podemos intuir um quantum indeterminado, como um todo, quando estiver encerrado dentro de limites, sem termos necessidade de construir a sua B 456 totalidade pela medida, isto é, pela síntese| sucessiva das suas partes. Com efeito, os limites determinam já a integridade, posto que excluem toda a grandeza.

ANTÍTESE

O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço.

Prova

Suponhamos, com efeito, que o mundo tem um começo. Como o começo é uma existência precedida de um tempo em que a coisa não é, tem que ter decorrido previamente um tempo em que o mundo não era, ou seja, um tempo vazio. Ora, num tempo vazio não é possível o nascimento de qualquer coisa, porque nenhuma parte de um tal tempo tem em si, de preferência a outra, qualquer condição que distinga a existência e a faça prevalecer sobre a não existência (quer se admita que essa condição surja por si mesma ou através de uma outra causa). Podem, por conseguinte, começar no mundo várias séries de coisas, mas o próprio mundo não pode ter começo e é pois infinito em relação ao tempo passado.

No que se refere ao *segundo ponto*, se admitirmos primeiramente o contrário, isto é, que o mundo é finito e limitado quanto ao espaço, encontra-se num espaço vazio que não é limitado. Haveria, pois, não só uma relação das coisas *no espaço*, mas ainda uma relação das coisas *ao espaço*. Como o mundo é

desse género só pode ser pensada pela síntese completa ou pela repetida adição da unidade a si mesma *. Consequentemente, para pensar como um todo o mundo que preenche todos os espaços, teria de considerar-se completa a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito, isto é, teria de considerar-se decorrido um tempo infinito na enumeração de todas as coisas coexistentes, o que é impossível. Por conseguinte, um agregado infinito de coisas reais não pode considerar-se um todo dado, nem portanto dado *ao mesmo tempo*. O mundo não é, pois, infinito quanto à extensão no espaço, antes encerrado em limites; o que era o segundo ponto a demonstrar.

OBSERVAÇÃO SOBRE A

A 430 B 458

1. SOBRE A TESE

Nestes argumentos que se opõem uns aos outros, não procurei efeitos ilusórios nem me servi (como se costuma dizer) de um desses *estratagemas* de advogado que aproveita a seu favor o deslize do adversário e aceita como válida a errónea interpretação que este dá de uma lei, para sobre ela construir as suas próprias ilegítimas pretensões à refutação dessa lei. Cada um destes argumentos é extraído da natureza das coisas e deixa de lado o benefício que nos poderiam proporcionar os paralogismos dos dogmáticos de ambos os lados.

Também poderia ter comprovado, em aparência, a tese, apresentando de antemão um conceito vicioso da infinidade de uma grandeza dada, como é hábito dos dogmáticos. Uma gran-

---

* O conceito da totalidade não é, neste caso, outra coisa que não seja representação da síntese total das suas partes, porque, como não podemos extrair o conceito da intuição do todo (que neste caso é impossível), só podemos compreendê-lo, pelo menos em ideia, pela síntese das partes levada até ao infinito.

um todo absoluto, fora do qual não há objecto algum | da intuição, nem, por conseguinte, um correlato do mundo com o qual este esteja em relação, a relação do mundo com um espaço vazio *não seria* uma relação *a um objecto*. Mas semelhante relação não é nada e, consequentemente, também é nada a limitação do mundo pelo espaço vazio; portanto, o mundo não é limitado quanto ao espaço, quer dizer, é infinito em extensão *. A 429 B 457

PRIMEIRA ANTINOMIA

A 431 B 459

A prova da infinitude da série cósmica dada e da totalidade do mundo assenta em que, no caso contrário, deveria constituir o limite do mundo um tempo vazio e um espaço igualmente vazio. Não ignoro que se procura eludir esta consequência, sob o pretexto de que é bem possível um limite do mundo, quer no espaço quer no tempo, sem que por isso seja necessário admitir um tempo absoluto antes do começo do mundo ou um

---

| * O espaço é, simplesmente, a forma da intuição externa (intuição formal) mas nenhum objecto real que possa ser intuído externamente. O espaço, anterior a todas as coisas que o determinam (preenchem ou limitam), ou antes, que dão uma *intuição empírica*, segundo a sua forma, não é, com o nome de espaço absoluto, outra coisa senão a mera possibilidade de fenómenos externos, na medida em que estes podem, ou existir em si, ou acrescentar-se a fenómenos dados. A intuição empírica não é, portanto, composta de fenómenos e do espaço (da percepção e da intuição vazia). Um não é o correlato da síntese do outro, mas estão apenas unidos numa mesma intuição empírica, como matéria e forma dessa intuição. Se quisermos colocar um destes dois elementos fora do outro (o espaço fora de todos os fenómenos), resulta daí toda a espécie de determinações vazias da intuição externa, que não são, contudo, percepções possíveis. Por exemplo, o movimento ou o repouso do mundo num espaço vazio infinito é uma determinação de ambas as coisas entre si, que nunca pode ser percebida e, por consequência, é também o predicado de um mero ser de razão. B 457

deza é *infinita*, quando outra maior não é possível (isto é, ultrapasse o número de vezes que uma unidade dada está nela contida). Ora nenhum número é maior, porque sempre uma ou mais unidades lhe podem ser acrescentadas. Eis porque é impossível uma grandeza infinita dada e, por conseguinte, impossível também um mundo infinito (quanto à série decorrida e igualmente quanto à extensão); é, assim, por ambos os lados limitado. Poderia ter encaminhado deste modo a minha argumentação, mas tal conceito não coincide com o que se entende por um todo infinito. Não representa *quanto* esse todo é *grande*, pelo que o seu conceito não é também o conceito de um *maximum*; A 432 B 460 só se pensa a relação|com uma unidade, arbitrariamente escolhida, em relação à qual é maior que todo o número. Conforme se considerar a unidade maior ou menor, maior ou menor será o infinito. Mas a infinidade, que consiste simplesmente na relação com essa unidade dada, seria sempre a mesma, embora, é certo, a grandeza absoluta do todo não fosse desse modo conhecida, o que aliás não está aqui em causa.

O verdadeiro conceito (transcendental) da infinitude é que a síntese sucessiva da unidade na mensuração de um *quantum* não pode nunca ser exaustivamente acabada*. De onde se segue, muito seguramente, que não pode ter decorrido uma eternidade de estados reais, que se sucedem uns aos outros até um instante dado (o presente) e o mundo tem pois de ter um começo.

No que se refere à segunda parte da tese, desaparece a dificuldade de uma série infinita e, não obstante, decorrida, porque o diverso de um mundo infinito em extensão é dado *simultaneamente*. Mas, para pensar a totalidade dessa quantidade,

---

* Este contém, assim, uma quantidade (da unidade dada), que é maior do que todo o número, o que é o conceito matemático de infinito.

espaço absoluto que se estenda para além do mundo real, o que é impossível; estou perfeitamente de acordo, no respeitante a esta última parte, com a opinião dos filósofos da escola de Leibniz. O espaço é somente a forma da intuição externa, não um objecto real que possa ser intuído exteriormente, e não é um correlato dos fenómenos, mas a forma dos próprios fenómenos. Por isso o espaço não pode, em absoluto (por si só) preceder como algo determinante na existência das coisas, porquanto não é um objecto, mas apenas a forma de objectos possíveis. As coisas, pois, enquanto fenómenos, determinam sem dúvida o espaço, isto é, de entre os vários predicados possíveis do espaço (grandeza e relação) fazem com que estes ou aqueles pertençam à realidade; mas, reciprocamente, o espaço, enquanto algo que subsiste por si, não pode determinar a realidade das coisas em relação à grandeza e à figura, porque não é real em si. Assim, um espaço (quer pleno quer vazio *) pode ser imitado por fenómenos, mas os fenómenos|não podem ser *limitados por um espaço vazio* exterior a eles. Isto mesmo vale em relação ao tempo. Admitido tudo isto, é, porém, incontestável, que se teria inegavelmente que admitir estes dois não-seres, o espaço vazio fora do mundo e o tempo vazio antes do mundo, desde que se admita um limite do mundo quer seja quanto ao espaço quer quanto ao tempo. A 433 B 461

Com efeito, no tocante ao subterfúgio, pelo qual se tenta escapar à consequência que nos leva a dizer que, se o mundo tem limites (quanto ao tempo e ao espaço), o vazio infinito deveria determinar a existência de coisas reais, quanto à grandeza, esse subterfúgio, no fundo, consiste no seguinte: em vez de um *mundo sensível* pensa-se não sei que mundo inteligível, e em vez de um primeiro começo (existência a que precede um tempo de não-existência), pensa-se em geral uma existência que *não pressupõe qualquer outra condição* no mundo; e, em vez de

* Facilmente se vê que, com isto, se quer dizer que *o espaço vazio, na medida em que é limitado|por fenómenos*, portanto aquele que é *interior ao mundo*, não contradiz, pelo menos, os princípios transcendentais e poderia assim admitir-se, com respeito a esses princípios (sem que com isto a sua possibilidade não seja imediatamente afirmada). B 461

visto não podermos invocar limites que constituam por si mesmos a totalidade na intuição, temos de justificar o nosso conceito que, neste caso, não pode partir do todo para quantidade determinada de partes, antes deverá revelar a possibilidade de um todo pela síntese sucessiva das partes. Como esta síntese nunca poderia constituir uma série completa, é impossível antes dela nem por conseguinte, também por meio dela, pensar uma totalidade. Com efeito, o conceito de totalidade é, neste caso, a representação de uma síntese completamente acabada das partes e este acabamento é impossível e, portanto, também o seu conceito.

A 434 B 462

SEGUNDO CONFLITO DAS

TESE

Toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples.

Prova

Admitindo que as substâncias compostas não eram constituídas por partes simples, se toda a composição fosse anulada em pensamento não subsistiria nenhuma parte composta e (como não há partes simples) também não restaria nenhuma parte simples, logo, não restaria absolutamente nada, e, por conseguinte, nenhuma substância seria dada. Portanto, ou é impossível suprimir em pensamento toda a composição ou, anulada esta, algo deverá restar, que subsista sem qualquer composição, ou seja o simples. No primeiro caso, porém, o composto não seria constituído por substâncias (porque nestas a composi-

limites da extensão, pensam-se *barreiras* da totalidade do universo, assim se evitando encontrar no caminho o tempo e o espaço. Trata-se aqui apenas do *mundus phaenomenon* e da sua grandeza, no qual se não pode de modo algum abstrair das mencionadas condições da sensibilidade, sem que se suprima a sua própria essência. Se o mundo sensível é limitado, situa-se necessariamente no vazio infinito. Se quisermos pôr este vazio de parte e, portanto, o espaço em geral como condição *a priori* da possibilidade dos fenómenos, suprime-se todo o mundo sensível. Mas, no nosso problema só este mundo é dado. O *mundus intelligibilis* não é mais que o conceito universal de um mundo em geral, em que se abstrai de todas as condições da intuição do mesmo e em relação ao qual não é possível, portanto, nenhuma proposição sintética, nem afirmativa nem negativa.

IDEIAS TRANSCENDENTAIS

A 435 B 463

ANTÍTESE

Nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples.

Prova

Suponhamos que uma coisa composta (como substância) é constituída por partes simples. Como toda a relação exterior e, por conseguinte, toda a composição de substâncias, só é possível no espaço, o composto deve necessariamente ser constituído por tantas partes quantas as que constituem o espaço que ocupa. Ora, o espaço não é constituído por partes simples, mas por espaços. Cada parte do composto tem pois que ocupar um espaço. Mas as partes absolutamente primeiras de todo o composto são simples. O simples ocupa pois um espaço. Como todo o real, que ocupa um espaço, compreende em si um diverso de elementos exteriores uns aos outros, é, por conseguinte, composto e, na verdade, como composto real, constituído não por acidentes (pois estes não podem ser exteriores uns aos outros

ção é apenas uma relação acidental de substâncias, relação sem a qual devem estas subsistir como seres existentes por si próprios). Como|este caso contradiz a hipótese, só o segundo fica de pé, ou seja, que o composto substancial no mundo é constituído por partes simples.

A 436 B 464

De aqui se segue, imediatamente, que as coisas do mundo são todas elas seres simples; que a composição é apenas um estado exterior dessas coisas e que, muito embora nunca possamos retirar as substâncias elementares desse estado de ligação e isolá-las, a razão tem, no entanto, que as pensar como primeiros sujeitos de toda a composição e, por conseguinte, como seres simples, anteriores a esta.

sem substância), mas por substâncias; o simples seria um composto substancial, o que se contradiz.

A segunda proposição da antítese, a saber, que no mundo nada existe que seja simples, deverá aqui significar| apenas que A 437 B 465 não se poderá comprovar a existência do absolutamente simples através de qualquer experiência ou percepção, quer interna quer externa e, sendo assim, o absolutamente simples é uma mera ideia, cuja realidade objectiva nunca se poderá mostrar em qualquer experiência possível, não tendo, por conseguinte, na exposição dos fenómenos, qualquer aplicação ou objecto. Porque, supondo que para esta ideia transcendental se encontraria um objecto da experiência, deveria reconhecer-se a intuição empírica de qualquer objecto como uma intuição que não contém, em absoluto, elementos diversos exteriores uns aos outros e ligados numa unidade. Como, porém, não há nenhum raciocínio, que a partir da não consciência de tal diverso, conclua a total impossibilidade desses elementos diversos em qualquer intuição de um objecto, sendo este raciocínio todavia inteiramente necessário para a simplicidade absoluta, segue-se que esta não poderá ser inferida de nenhuma percepção, seja ela qual for. Como em nenhuma experiência possível pode ser dado um objecto absolutamente simples, e como, por outro lado, o mundo sensível tem de ser considerado como o conjunto de todas as experiências possíveis, resulta que nele em lugar algum nada de simples é dado.

Esta segunda proposição da antítese vai muito mais longe do que a primeira, em que o simples só era excluído da intuição do composto, enquanto esta, pelo contrário, o exclui de toda a natureza; eis porque não pôde ser demonstrada a partir do conceito de um objecto dado da intuição externa (do composto), mas pela relação deste com uma experiência possível em geral.

A 438 B 466

1. SOBRE A TESE

Quando falo de um todo, constituído necessariamente por partes simples, refiro-me somente a um todo substancial, como autêntico composto, isto é, a unidade acidental do diverso cujos elementos, dados *separadamente* (pelo menos em pensamento), são postos em ligação recíproca e assim constituem qualquer coisa de uno. Ao espaço não se deveria propriamente chamar composto, mas um todo, porque as suas partes só são possíveis no todo e não o todo mediante as partes. Poderia denominar-se *compositum ideale* e não *compositum reale*. Mas isto é mera subtileza. Como o espaço não é um composto de substâncias (nem mesmo de acidentes reais) nada deverá restar quando nele suprimir toda a composição, nem mesmo o ponto, porque este só é possível como limite de um espaço (por conseguinte de A 440 B 468 um composto). O espaço e o|tempo não são pois constituídos por partes simples. O que pertence unicamente ao estado de uma substância, embora tenha uma quantidade (por exemplo a mudança), também não é constituído por elementos simples, isto é, determinado grau de mudança não resulta de uma adição de várias mudanças simples. A nossa conclusão do composto para o simples só vale para coisas que subsistem por si próprias. Ora, os acidentes de um estado não subsistem por si. Pode-se, pois, facilmente arruinar a prova da necessidade do simples, como elemento constitutivo de todo o composto substancial e, deste modo, perder a sua causa, estendendo esta prova demasiado longe e pretendendo fazê-la valer para todo o composto sem distinção, o que já se tem feito, na realidade, muitas vezes.

2. SOBRE A ANTÍTESE

A 439 B 467

Contra esta proposição, que afirma uma divisão infinita da matéria, proposição cuja prova é simplesmente matemática, levantaram objecções os *monadistas*; mas logo se tornam suspeitos por não quererem conceder às mais claras demonstrações matemáticas o poder de nos dar qualquer conhecimento da natureza do espaço, na medida em que este é, de facto, a condição formal da possibilidade de toda a matéria, e de considerar essas demonstrações apenas consequências extraídas de conceitos abstractos, mas arbitrários, que não poderiam aplicar-se a coisas reais. Como se fosse sequer possível conceber outro modo de intuição além do que é dado na intuição originária do espaço, e como se as determinações *a priori* desse espaço não se referissem ao mesmo tempo a tudo o que só é possível, unicamente, pelo facto de preencher este espaço. A dar-se-lhes ouvidos, além do ponto matemático, que é simples, mas não uma parte, e é apenas o limite de um espaço, teríamos de conceber pontos físicos que, sendo aliás também simples, têm a vantagem, como partes do espaço, de o preencherem por sua mera agregação. Sem retomar aqui as refutações comuns e claras deste absurdo, refutações que se encontram em grande número, visto ser completamente inútil querer, à maneira de um sofista, refutar a evidência da matemática mediante simples conceitos discursivos, observamos apenas que, se a filosofia aqui discute com a matemática,| isso acontece unicamente porque esquece que nesta questão se trata apenas de *fenómenos* e das suas condições. Não basta aqui, porém, encontrar para o *conceito* puro que *o entendimento* dá do composto, o conceito do simples, mas de encontrar para a *intuição* do composto (da matéria) a intuição do simples, o que é completamente impossível segundo as leis da sensibilidade e, por conseguinte, também nos objectos dos sentidos. Consequentemente, em relação a um todo de substâncias, concebido unicamente pelo entendimento puro, poderá admitir-se que, anteriormente a toda a composição do mesmo, tem que haver o simples, mas não relativamente ao *totum subs-*

A 441 B 469

De resto, refiro-me aqui ao simples, na medida em que é dado necessariamente no composto, porque este pode nele ser resolvido como nas suas partes integrantes. O significado pró- A 442 B 470 prio da palavra| *mónada* (no sentido empregado por Leibniz) deveria referir-se só ao simples que é dado *imediatamente* como substância simples (por exemplo na consciência de si próprio) e não como elemento do composto, elemento que melhor se denominaria *átomo*. E como pretendo demonstrar as substâncias simples somente como elemento do composto, poderia dar o nome de *atomística transcendental* à tese da segunda antinomia. Porém, sendo esta palavra de há muito usada para designar determinada teoria de fenómenos corporais *(moleculae)* e pressupondo assim conceitos empíricos, será preferível denominar esta tese o princípio dialéctico da *monadologia*.

tantiale phaenomenon, o qual, como intuição empírica no espaço, tem implícita a propriedade necessária de nenhuma das suas partes ser simples, porque nenhuma parte do espaço é simples. Entretanto, os monadistas foram suficientemente argutos para tentar eludir esta dificuldade, não pressupondo o espaço como condição da possibilidade dos fenómenos da intuição externa (corpos), pressupondo, pelo contrário, esta e a relação dinâmica das substâncias em geral como condição da possibilidade do espaço. Ora, só possuímos um conceito dos corpos enquanto fenómenos, os quais, como fenómenos, pressupõem necessariamente que o espaço seja a condição da possibilidade de todo o fenómeno externo, pelo que tal subterfúgio resulta em pura perda, como já anteriormente na Estética Transcendental ficou bem manifesto. Se os corpos fossem coisas em si, a prova dos monadistas poderia, sem dúvida, ter então validade.

| A segunda afirmação dialéctica tem a particularidade de ter contra ela uma afirmação dogmática que, entre todas as asserções sofísticas, é a única que se atreve a demonstrar, peremptoriamente, num objecto da experiência, a realidade do que anteriormente contámos no número das ideias transcendentais, a saber, a simplicidade absoluta da substância; ou seja, que o objecto do sentido interno, o eu que pensa, é uma substância absolutamente simples. Sem me embrenhar agora neste problema (que anteriormente analisámos detidamente) observo apenas que, quando algo é pensado unicamente como objecto, sem acrescentar qualquer determinação sintética da sua intuição (o que acontece na representação completamente nua do eu), nenhum diverso e nenhuma composição podem ser percebidos nessa representação. Como, além disso, os predicados, pelos quais penso esse objecto, são simples intuições do sentido interno, nada se pode aí encontrar que demonstre um diverso de elementos exteriores uns aos outros e, portanto, um composto real. Só porque na consciência de si o sujeito que pensa é simultaneamente o seu próprio objecto, só por esse motivo, não pode dividir-se a si mesmo (podendo embora dividir as determinações que lhe são inerentes); porque, em relação a si próprio, todo o objecto é uma unidade absoluta. Não obstante, se este sujeito for considerado *exteriormente*, como objecto da intuição, decerto mostrará uma composição no fenómeno. Só assim deverá considerar-se sempre que se quiser saber se contém ou não um diverso de elementos *exteriores* uns aos outros.

A 443 B 471

TESE

A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.

Prova

Suponhamos que não havia outra causalidade além da conforme com as leis da natureza; nesse caso, tudo *o que acontece* pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra. Ora, o estado anterior tem que ser em si mesmo algo que tenha acontecido (que tenha surgido no tempo, pois não era antes); porque, se sempre tivesse sido, a sua consequência também não teria começado a ser, mas teria sido sempre. Portanto, a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa *acontecida*, que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente. Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca| um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*. Assim, a proposição, segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única.

A 446 B 474

ANTÍTESE

Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.

Prova

Suponhamos que há uma *liberdade* no sentido transcendental, uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de consequências dele decorrentes. Se assim fosse, não só se iniciaria em absoluto uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série, isto é, a causalidade, de tal sorte que nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa acção que acontece. Mas todo o começo de acção pressupõe um estado da causa, ainda não actuante, e um primeiro começo dinâmico de acção pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva. Assim, a liberdade transcendental é contrária à lei de|causalidade; por conseguinte, A 447 B 475 um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência, é um vazio ser de razão.

Só na *natureza* podemos, pois, procurar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo. A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma *libertação* da *coacção* mas é também uma libertação *do fio condutor* de todas as regras. Com efeito, não pode dizer-se que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza, pois se a liberdade fosse determinada por

Consequentemente, temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenómenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenómenos pelo lado das causas.

OBSERVAÇÃO SOBRE A

A 448 B 476

1. SOBRE A TESE

A ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da acção, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa acção. É, no entanto, verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada. Aquilo que na questão acerca da liberdade da vontade desde sempre causou um tão grande embaraço à razão especulativa é, na verdade, propriamente *transcendental* e consiste simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos. Também não é necessário encontrar resposta para a interrogação acerca do modo como será isto possível, visto que, na causalidade por leis naturais, também somos obrigados a contentar-nos com reconhecer *a priori* que uma causalidade desse género tem que ser pressuposta, embora não possamos de modo algum conceber como seja possível que, mediante determinada exis-

leis, não seria liberdade, seria tão-só natureza. A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis; pelo que a primeira sobrecarrega o entendimento, é certo, com a dificuldade de remontar, cada vez mais alto, na série das causas, para aí procurar a origem dos acontecimentos, porque a sua causalidade é sempre condicionada, mas promete, em compensação, uma unidade da experiência universal e conforme à lei; enquanto, pelo contrário, a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento, na sua investigação através da cadeia das causas, conduzindo-o a uma causalidade incondicionada, que começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada.

TERCEIRA ANTINOMIA

2. SOBRE A ANTÍTESE

A 449 B 477

O defensor da omnipotência da natureza (*fisiocracia transcendental*) contra a doutrina da liberdade poderia contestar as conclusões sofísticas desta última, mediante uma proposição do seguinte teor: *Se não admitis no mundo nada de matematicamente primeiro quanto ao tempo, não tereis também necessidade de procurar qualquer coisa de dinamicamente primeiro quanto à causalidade.* Quem vos autorizou a imaginar um estado absolutamente primeiro do mundo e, portanto, um começo absoluto da série dos fenómenos sucessivos? E impor limites à natureza ilimitada, a fim de obter um ponto de repouso à vossa imaginação? Como sempre houve substâncias no mundo ou, pelo menos, a unidade da experiência implica necessariamente este pressuposto, não há dificuldade em admitir também que tivesse havido sempre a mudança dos seus estados, ou seja, uma série das suas mudanças

tência, se ponha a existência doutra coisa, pelo que temos de ater-nos simplesmente à experiência. Ora, em verdade, provámos esta necessidade de um primeiro começo de uma série de fenómenos pela liberdade, propriamente, só na medida em que era indispensável para a compreensão de uma origem do mundo, enquanto todos os estados se podem considerar uma sucessão de acordo com simples leis naturais.| Ficando assim provada, embora não compreendida em si mesma, a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo, é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade. Mas, com isto, não nos deixemos deter por um mal-entendido, que seria o da impossibilidade de um começo absoluto das séries no curso do mundo pelo facto de uma série sucessiva só poder ter no mundo um começo relativamente primeiro, visto ser sempre precedida de um estado de coisas anterior. Não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade. Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até ao infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente. Com efeito, esta resolução e este acto não são a consequência de simples acções naturais, nem a mera continuação delas, porque as causas naturais determinantes cessam por completo com respeito a este acontecimento antes dessas acções; o acontecimento sucede certamente a essas acções naturais, mas não *deriva* delas e deverá portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, o começo absolutamente primeiro de uma série de fenómenos.

A 450 B 478

O que confirma, com brilho, a necessidade da razão fazer apelo, na série das causas naturais, a um primeiro começo, resultante da liberdade, é o facto de todos os filósofos da Antiguidade (excluindo a escola epicurista) se terem visto obrigados, para explicar os movimentos do mundo, a admitir um primeiro motor, isto é, uma causa livremente actuante, que primeiro e por si mesma iniciou esta série de estados. Na realidade não tiveram a audácia de tornar concebível um primeiro começo a partir da simples natureza.

e que, portanto, não será necessário procurar um começo primeiro, nem matemático nem dinâmico. Não pode tornar-se concebível a possibilidade de tal derivação infinita sem um primeiro termo em relação ao qual todos os outros sejam apenas subsequentes. Mas se quiserdes, por esse motivo, evitar tais enigmas da natureza, sereis obrigados a rejeitar muitas propriedades sintéticas fundamentais (forças fundamentais) que, de igual modo, não podereis conceber, | e a própria possibilidade de mudança em geral deverá parecer-vos escandalosa. Pois se por experiência não soubésseis que é real, nunca *a priori* poderíeis conceber a possibilidade dessa ininterrupta sucessão de ser e não-ser. A 451 B 479

Se, no entanto, se admitisse uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças no mundo, essa faculdade deveria, pelo menos, encontrar-se fora do mundo, (embora seja sempre uma pretensão temerária admitir ainda, para além do conjunto de todas as intuições possíveis, um objecto que não pode ser dado em nenhuma percepção possível). Porém, nunca é lícito no mundo atribuir tal faculdade às substâncias, porque se assim fosse, desapareceria em grande parte o encadeamento de fenómenos que se determinam necessariamente uns aos outros por leis universais, encadeamento a que se dá o nome de natureza, e, com ele, o carácter de verdade empírica, que distingue a experiência do sonho. Com efeito, a par dessa faculdade da liberdade, independente de leis, mal se pode pensar a natureza, porque as leis desta última seriam incessantemente alteradas pelas influências da primeira e o jogo dos fenómenos, que, pela simples natureza devia ser regular e uniforme, ficaria desse modo perturbado e desconexo.

TESE

Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário.

Prova

O mundo sensível, como a totalidade de todos os fenómenos, contém ao mesmo tempo uma série de mudanças. Com efeito, sem esta série, nem a própria representação da série temporal, como condição da possibilidade do mundo sensível, nos seria dada *. Porém, toda a mudança está submetida a uma condição, que a precede no tempo e relativamente à qual é necessária. Ora, cada condicionado que é dado pressupõe, quanto à existência, uma série completa de condições até ao absolutamente incondicionado, único que é absolutamente necessário. Portanto, deve existir algo absolutamente necessário, se existe uma mudança como sua consequência. Este necessário pertence, por sua vez, ao mundo sensível. Suponhamos que era exterior a esse mundo; a série das mudanças do mundo A 454 B 482 extrairia dele o seu começo, sem que,| todavia, esta causa necessária pertencesse ao mundo sensível, o que é impossível. Visto o começo de uma série temporal só poder determinar-se por aquilo que o precede no tempo, a condição suprema do começo de uma série de mudanças devia existir no tempo, quando esta série ainda não era (pois o começo é uma existência, que é precedida de um tempo em que a coisa que começa ainda não era). Logo, a causalidade da causa necessária das mudanças e, por conseguinte, a própria causa, pertencem ao tempo e, conse-

* O tempo, como condição formal da possibilidade das mudanças, na verdade, precede objectivamente o mundo sensível; porém, subjectivamente e na realidade da consciência, esta representação, como qualquer outra, é dada apenas por ocasião das percepções.

ANTÍTESE

Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa.

Prova

Suponhamos que o próprio mundo seja um ser necessário, ou que haja nele um ser necessário; sendo assim, ou haveria na série das mudanças um começo, que seria absolutamente necessário, e, por conseguinte, sem causa, o que é contrário à lei dinâmica da determinação de todos os fenómenos no tempo; ou a própria série não teria qualquer começo e, embora contingente e condicionada em todas as suas partes, seria no todo absolutamente necessária e incondicionada, o que é contraditório em si, porque a existência de uma multiplicidade não pode ser necessária se nenhuma das suas partes possuir uma existência necessária em si.

Se admitirmos, em contrapartida, que há uma causa exterior ao mundo, absolutamente necessária, sendo|esta o elemento A 455 B 483 supremo na *série das causas* das mudanças do mundo, ela daria começo à existência destas causas e da sua série*. Mas se assim fosse, deveria também começar a agir e a sua causalidade pertenceria ao tempo, e, precisamente por isso, ao conjunto dos

* A palavra *começar* é tomada em dois sentidos. O primeiro sentido é *activo*, pois a causa inicia *(infit)* uma série de estados, como seu efeito. O segundo é *passivo*, pois a causalidade começa *(fit)* na própria causa. Aqui, do primeiro infiro o segundo.

quentemente, ao fenómeno (no qual unicamente é possível o tempo como sua forma); não pode, por consequência, ser pensada, independentemente do mundo sensível, como conjunto de todos os fenómenos. Eis porque no mundo há algo de absolutamente necessário (quer seja a própria série inteira do mundo, quer uma parte dela).

OBSERVAÇÃO SOBRE A

A 456 B 484

1. SOBRE A TESE

Para provar a existência de um ser necessário, deverei aqui utilizar tão-somente um argumento *cosmológico*, isto é, um argumento que ascenda do condicionado no fenómeno ao incondicionado no conceito, considerando este incondicionado a condição necessária da totalidade absoluta da série. Compete a outro princípio da razão procurar uma prova a partir da simples ideia de um ser supremo entre todos os seres em geral e esta prova deverá ser apresentada à parte.

O argumento puramente cosmológico não pode demonstrar a existência de um ser necessário a não ser deixando ao mesmo tempo indecisa a questão de saber se esse ser é o próprio mundo ou uma coisa distinta do mundo. Com efeito, para resolver esta última questão, requerem-se princípios que já não são cosmológicos e não se encontram na série dos fenómenos; e, além disso, conceitos de seres contingentes em geral (considerados simplesmente como objectos do entendimento) e um princípio que os ligue a um ser necessário por meros conceitos; ora, tudo isto é da competência de uma filosofia *transcendente*, que não tem ainda aqui cabimento.

Mas, uma vez que nos começamos a servir da prova cosmológica, tomando por fundamento a série dos fenómenos e a regressão nesta série, segundo as leis empíricas da causalidade, não podemos depois abandoná-la subitamente e transitar para alguma coisa que não seja um elemento pertencente à série. Efectivamente, quando algo se considera condição deverá tomar-se no| mesmo sentido em que foi tomada a relação do

A 456 B 484

fenómenos, ou seja, ao mundo, e portanto, a própria a causa não estaria fora do mundo, o que contraria a hipótese. Não há portanto no mundo nem fora dele (mas em ligação causal com ele) nenhum ser absolutamente necessário.

QUARTA ANTINOMIA

2. SOBRE A ANTÍTESE

A 457 B 485

Se, ao ascender na série dos fenómenos, se julga encontrar dificuldades contrárias à existência de uma causa suprema, absolutamente necessária, essas dificuldades não se devem fundar, todavia, em simples conceitos da existência necessária de uma coisa em geral e, consequentemente, não devem ser ontológicas; pelo contrário, devem resultar da ligação causal, que somos forçados a admitir com uma série de fenómenos, a fim de encontrar para esta série uma condição que seja incondicionada; são, por conseguinte, cosmológicas e deduzidas de leis empíricas. Terá de mostrar-se, pois, que a ascensão na série das causas (no mundo dos sentidos) nunca poderia acabar numa condição empiricamente incondicionada e que o argumento cosmológico, fundado sobre a contingência dos estados do mundo, em virtude das suas mudanças, é contrário à suposição de uma causa primeira que dê início absoluto à série.

| Revela-se, porém, nesta antinomia um estranho contraste: pelo argumento, mediante o qual, na tese, se conclui a existência de um ser primeiro, conclui-se na antítese a não existência do mesmo e aliás com igual rigor. Disse-se primeiramente: *Há um ser necessário*, porque todo o tempo passado compreende em si a série de todas as condições e, por conseguinte, também o incondicionado (o necessário). Agora diz-se: *Não há um ser neces-*

A 459 B 487

condicionado à sua condição, na série que, em progressão contínua, deveria conduzir a esta condição suprema. Se esta relação é sensível e pertence ao uso empírico possível do entendimento, só de acordo com as leis da sensibilidade e, portanto, como pertencente à série do tempo, poderá essa condição ou causa suprema terminar a regressão e deverá considerar-se o ser necessário como o elemento supremo da série do mundo.

Houve, todavia, quem tomasse a liberdade de dar esse salto (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Das mudanças no mundo inferiu-se a contingência empírica, isto é, a dependência do mundo de causas empiricamente determinantes, e obteve-se uma série ascendente de condições empíricas, o que aliás estava completamente certo. Como, porém, não podia aí encontrar-se um começo primeiro, nem um elemento supremo, abandonou-se subitamente o conceito empírico da contingência e tomou-se a categoria pura que, por conseguinte, proporcionou então uma série meramente inteligível, cuja integridade assentava na existência de uma causa absolutamente necessária que, não estando ligada a qualquer condição sensível, também ficava liberta da condição temporal para dar início, por si mesma, à sua causalidade. Tal procedimento, porém, é totalmente ilegítimo, como poderá concluir-se do que se segue.

Contingente, no sentido puro da categoria, é aquilo cujo oposto contraditório é possível. Ora da contingência empírica não se pode de nenhum modo concluir a contingência inteligível. O que muda é aquilo cujo contrário| (o contrário do seu estado) é real num outro tempo, e, por conseguinte, também possível; não é, pois, o oposto contraditório do estado precedente; para tal seria necessário que, no mesmo tempo em que se dava o estado precedente, tivesse podido dar-se, em seu lugar, o contrário desse estado, o que se não pode de modo algum concluir da mudança. Um corpo que em movimento era = A, passa ao repouso = não A. Ora, por motivo de ao estado A se seguir um estado oposto, não se pode concluir que seja possível o oposto contraditório de A e, portanto, que A seja contingente; pois para tal seria necessário que, no mesmo tempo em que havia o movimento, tivesse podido haver em sua vez o repouso.

A 460 B 488

sário porque todo o tempo decorrido encerra em si mesmo a série de todas as condições (que, por sua vez, são todas elas condicionadas). A causa disto é a seguinte: o primeiro argumento considera apenas a *totalidade absoluta* da série das condições, cada uma das quais determina as outras no tempo, adquirindo assim algo de incondicionado e necessário. O segundo argumento, em contrapartida, considera a *contingência* de tudo que é determinado na *série do tempo* (porque toda a determinação é precedida de um tempo em que a condição, por sua vez, deverá ser determinada enquanto condicionada); deste modo todo o incondicionado e | toda a necessidade absoluta desaparecem por completo. Entretanto, a argumentação em ambos é totalmente adequada à razão humana comum, que muitas vezes corre o risco de se contradizer ao pensar o seu objecto a partir de dois pontos de vista diferentes. O senhor De Mairan considerou que a disputa de dois célebres astrónomos, que surgiu de uma dificuldade semelhante na escolha do ponto de vista, era um fenómeno suficientemente notável para merecer que sobre ele se escrevesse um ensaio especial. Um deles raciocinava assim: *A lua gira em torno do seu eixo* porque volta sempre para a terra a mesma face; o outro: *a lua não gira em torno do seu eixo* precisamente porque volta constantemente a mesma face para a terra. Ambas as conclusões estavam certas, consoante o ponto de vista que se adoptasse para observar o movimento da lua.

A 461 B 489

Ora nada mais sabemos senão que o repouso foi real no tempo seguinte e, por consequência, possível. Mas o movimento num tempo e o repouso noutro tempo não são opostos contraditoriamente um ao outro. Portanto, a sucessão de determinações opostas, isto é, a mudança, não prova de modo algum a contingência segundo os conceitos do entendimento puro, e não pode pois levar, mediante conceitos do entendimento puro, à existência de um ser necessário. A mudança prova apenas a contingência empírica, isto é, que o novo estado não poderia surgir por si próprio sem uma causa, pertencente ao tempo anterior, em virtude da lei da causalidade. Esta causa, mesmo considerada absolutamente necessária, tem pois que encontrar-se no tempo e pertencer à série dos fenómenos.

Terceira Secção A 462 B 490

DO INTERESSE DA RAZÃO NESTE CONFLITO CONSIGO PRÓPRIA

Temos agora todo o jogo dialéctico das ideias cosmológicas, ideias essas que não permitem, em absoluto, que um objecto correspondente lhes seja dado em qualquer experiência possível; nem sequer que a razão as pense em concordância com as leis universais da experiência, ideias que, no entanto, não são inventadas arbitrariamente, mas às quais a razão é necessariamente conduzida no progresso contínuo da síntese empírica, sempre que queira libertar-se de toda a condição e abranger na sua totalidade incondicional aquilo que, segundo regras da experiência, nunca pode ser determinado a não ser condicionadamente. Estas afirmações sofísticas são outras tantas tentativas para resolver quatro problemas naturais e inevitáveis da razão; só pode haver este número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limitem *a priori* a síntese empírica.

Para representar as brilhantes pretensões da razão, que estende o seu domínio para além de todos os limites da experiência, só tivemos recurso a fórmulas áridas que contêm simplesmente o fundamento|das suas legítimas exigências; e, como compete a uma filosofia transcendental, despimo-las de todo o empírico, embora as afirmações da razão só possam brilhar em todo o seu explendor graças à ligação com esse empírico. Porém, nesta aplicação e na extensão progressiva do uso da razão, partindo do campo da experiência e ascendendo gradualmente até estas ideias sublimes, a filosofia revela uma tal dignidade que, se pudesse sustentar as suas pretensões, deixaria muito para trás o valor de todas as demais ciências humanas, pois nos promete dar fundamento às nossas mais altas esperanças e abrir-nos perspectivas sobre os fins últimos para os quais A 463 B 491

deverão, por fim, convergir todos os esforços da razão. Problemas como estes: se o mundo tem um princípio e um limite da sua extensão no espaço; se algures e talvez no meu próprio eu pensante há uma unidade indissolúvel e indivisível ou apenas o divisível e transitório; se sou livre nos meus actos ou, como outros seres, sou conduzido pelo fio da natureza e do destino; se, finalmente, há uma suprema causa do mundo ou se as coisas da natureza e a sua ordem constituem o último objecto onde devemos deter todas as nossas considerações; problemas estes, pela solução dos quais, de bom grado o matemático daria toda a sua ciência, porque esta não pode satisfazer|os mais altos e importantes anelos da humanidade. E a própria dignidade da matemática (esse orgulho da razão humana) deriva do facto de dar à razão um guia para compreender a natureza em sua ordem e regularidade, tanto no grande como no pequeno, e outrossim na admirável unidade das forças que a movem, muito para além do que pode esperar uma filosofia construída sobre a experiência comum, e assim suscita e encoraja um uso da razão, que ultrapassa toda a experiência, ao mesmo tempo que fornece à filosofia, que se ocupa destas investigações, materiais mais excelentes para apoiar as suas pesquisas, tanto quanto lhe permita a sua natureza, sobre intuições apropriadas.

A 464 B 492

Infelizmente para a especulação (mas porventura felizmente para o destino prático do homem), a razão, no meio das suas maiores esperanças, vê-se tão embaraçada em tal acervo de argumentos pró e contra, que não podendo, tanto por sua honra como no interesse da sua segurança, recuar e contemplar com indiferença esta querela, como se fora simples jogo, e ainda menos ordenar pura e simplesmente a paz, porquanto o objecto da disputa é de um interesse muito grande, só lhe resta reflectir sobre a origem deste conflito da razão consigo mesma, para apurar se não será culpa de simples mal-entendido que, uma vez esclarecido, eliminaria de ambos os lados as arrogantes pretensões|e, em compensação, daria início a um governo duradouro e tranquilo da razão sobre o entendimento e os sentidos.

A 465 B 493

Antes de empreender esta discussão fundamental, examinaremos primeiramente qual seria o lado a que daríamos prefe-

rência, se de qualquer modo fôssemos compelidos a tomar partido. Como, neste caso, não consultamos a pedra de toque lógica da verdade, mas unicamente o nosso interesse, tal investigação, embora nada resolva quanto aos direitos de ambas as partes em litígio, terá pelo menos a utilidade de esclarecer porque é que os contendores deste conflito se declararam por uma parte, de preferência à outra, sem que a causa de tal preferência tenha sido uma compreensão mais aprofundada do objecto; e terá igualmente a vantagem de explicar outras coisas, como sejam o zelo ardente de uma das partes e a fria afirmação da outra; e porque é que, de bom grado, se aclama com alegres aplausos um dos partidos e contra o outro de antemão se manifesta inconciliável má vontade.

Há, porém, qualquer coisa que, neste julgamento provisório, determina o único ponto de vista a partir do qual aquele se pode estabelecer, de maneira suficientemente sólida e que é a comparação dos princípios de que partem ambas as partes. Observa-se nas afirmações da antítese uma perfeita conformidade do modo de pensar e completa unidade da máxima, isto é, A 466 B 494 um princípio de *empirismo* puro, não só na explicação dos fenómenos no mundo, mas também na solução das ideias transcendentais do próprio universo. Em contrapartida, as afirmações da tese, além da explicação empírica empregada no curso da série dos fenómenos, põem ainda como fundamento outros princípios intelectuais, pelo que a máxima não é simples. Atendendo à sua característica essencial, dar-lhe-ei o nome de *dogmatismo* da razão pura.

Assim, do lado do *dogmatismo* na determinação das ideias cosmológicas da razão, ou do lado da *tese*, revela-se o seguinte:

Em primeiro lugar, um certo *interesse prático* a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse. Que o mundo tenha um começo; que o meu eu pensante seja de natureza simples e portanto incorruptível; que nas suas acções voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza; que, por fim, a ordem das coisas que constituem o mundo derive de um ser originário, donde tudo recebe a unidade e encadeamento em

vista de fins, tudo isto são pedras angulares da moral e da religião. A antítese rouba-nos todos estes apoios ou pelo menos parece roubá-los.

Em segundo lugar, também por este lado se manifesta um certo *interesse especulativo* da razão. Com efeito, se aceitarmos e usarmos | desta maneira as ideias transcendentais, podemos abranger *a priori* toda a cadeia das condições e conceber a derivação do condicionado, porquanto se parte do incondicionado. Ora a antítese não permite isto, e redunda em seu desabono não poder dar ao problema das condições da sua síntese uma resposta que nos dispense de prosseguir em intermináveis interrogações. Segundo ela, dever-se-á ascender de um começo dado a um outro superior, cada parte conduz a uma parte mais pequena, cada acontecimento tem sempre como causa outro acima dele, e as condições da existência em geral assentam sempre, por sua vez, noutras, sem nunca alcançarem um sustentáculo nem um ponto de apoio incondicionado, numa coisa existente por si mesma, como ser originário.

A 467 B 495

Em terceiro lugar, este lado tem também a vantagem da *popularidade*, o que não é, decerto, a sua menor recomendação. O senso comum não encontra a menor dificuldade nas ideias do começo incondicionado de toda a síntese, visto que, de qualquer modo, está sempre mais habituado a descer às consequências do que a subir aos princípios, e os conceitos do Ser absolutamente primeiro (acerca de cuja possibilidade não especula) parecem-lhe cómodos e, simultaneamente, oferecem-lhe um ponto firme onde prender o fio condutor dos seus passos, não podendo, em contrapartida, encontrar qualquer agrado na infatigável ascensão, sempre com um pé no ar, do condicionado para a condição.

A 468 B 496

| Do lado do *empirismo*, na determinação das ideias cosmológicas, ou seja, do lado da *antítese*, não se encontra, em *primeiro lugar*, nenhum interesse prático resultante de princípios puros da razão, como o que contêm a moral e a religião. O simples empirismo parece, pelo contrário, roubar a ambas toda a força e toda a influência. Se não há um Ser originário distinto do mundo, se o mundo não tem começo nem, portanto, um autor; se a nossa vontade não é livre e a alma é tão divisível

e corruptível como a matéria. então as ideias *morais* e os seus princípios perdem todo o valor e sossobram, juntamente com as ideias transcendentais, que constituem os seus apoios teóricos.

Em contrapartida, o empirismo oferece ao interesse especulativo da razão vantagens bem aliciantes e que ultrapassam, grandemente, as que pode prometer o doutor dogmático das ideias da razão. Segundo ele, o entendimento está sempre no terreno que lhe é próprio, ou seja, no terreno das experiências simplesmente possíveis, cujas leis pode investigar e, mercê das quais, pode alargar sem fim o seu conhecimento seguro e evidente. Aí pode e deve o entendimento apresentar o objecto à intuição, tanto em si mesmo como nas suas relações, ou então em conceitos, cuja imagem se pode apresentar clara e distintamente em intuições análogas dadas. Não só não tem necessidade de abandonar a cadeia da ordem natural para se vincular a| ideias, cujos objectos desconhece, porque, sendo apenas seres do pensamento, nunca lhe podem ser dados, mas também não lhe é sequer permitido abandonar a sua tarefa, e a pretexto de a ter terminado, passar para o domínio da razão idealizante e elevar-se aos conceitos transcendentes, onde não teria mais necessidade de observar, nem de investigar de acordo com as leis da natureza, mas tão-só de *pensar* e *inventar*, seguro de que não poderá ser refutado pelos factos da natureza, porque não estaria mais dependente do seu testemunho, e poderia ignorá-los ou até mesmo subordiná-los a uma instância superior, ou seja, à da razão pura. A 469 B 497

O empirista não permitirá nunca, pois, que se considere qualquer época da natureza absolutamente primeira ou que se admita, como último, qualquer limite para a sua visão no âmbito da natureza, ou que se passe dos objectos da natureza, que ele pode analisar pela observação e pela matemática e determinar sinteticamente na intuição (o extenso), para aqueles que nem os sentidos nem a imaginação poderão jamais representar *in concreto* (o simples); também não admitirá que se tome, como fundamentada na *própria natureza*, uma faculdade capaz de agir independentemente das leis naturais (a liberdade)

e que assim se reduza a tarefa do entendimento, a pesquisar, seguindo o fio condutor de regras necessárias, a génese dos

A 470 B 498 fenómenos; finalmente, não permitirá | que se procure a causa do que quer que seja (um Ser originário) fora da natureza, porque não conhecemos nada mais além desta pois é a única coisa que nos pode fornecer objectos e nos instruir acerca das suas leis.

É certo que, se o filósofo empirista não tivesse, com a sua antítese, outro intuito que não fosse o de abater a temeridade e presunção da razão, que desconhece o seu verdadeiro destino e se ufana da sua *penetração* e do seu *saber*, precisamente onde cessa a penetração e o saber, e que pretende fazer passar por satisfação do interesse especulativo o que só tem valor do ponto de vista do interesse prático, a fim de poder romper, desde que lhe convenha, o fio das investigações físicas e, a pretexto de ampliar o conhecimento, ligar esse fio a ideias transcendentais, que nos fazem somente conhecer que *nada se sabe*; se, ia dizendo, o empirista se contentasse com isso, o seu princípio seria uma máxima de moderação nas pretensões e de prudência nas afirmações e, simultaneamente, convidar-nos-ia a estender o mais possível o nosso entendimento, sob a orientação do único mestre que propriamente temos, a experiência. Com efeito, nesse caso, não ficaríamos privados de certos *pressupostos* intelectuais, nem da *crença*, necessários com vista ao nosso interesse prático; somente não se poderiam apresentar com o título e a pompa

A 471 B 499 de ciência e de penetração | racional, porque o *saber* propriamente especulativo não pode atingir objecto algum que não seja o da experiência e, ultrapassados os seus limites, a síntese, que busca conhecimentos novos e independentes da experiência, não possui o substrato da intuição, sobre o qual possa ser aplicada.

Se, porém, o empirismo se torna, por sua vez, dogmático em relação às ideias (como a maior parte das vezes acontece) e nega, resolutamente, o que excede a esfera dos seus conhecimentos intuitivos, incorre ele próprio no erro da imodéstia, que aqui é tanto mais censurável, quanto é certo causar ao interesse prático da razão prejuízo irreparável.

Tal é a oposição entre o *epicurismo** e o *platonismo*.

Qualquer deles diz mais do que sabe; mas, o *primeiro* estimula e faz avançar o saber, embora em detrimento do interesse prático, o *segundo*, concedendo embora ao interesse prático princípios excelentes, mas, precisamente, por isso, com respeito a tudo de quanto nos é dado apenas um saber especulativo, permite que a razão se abandone a explicações idealistas dos fenómenos naturais e, assim, descure, em relação a eles, a investigação física. A 472 B 500

No que se refere, por fim, ao *terceiro* momento que pode considerar-se na escolha a fazer, provisoriamente, entre as duas partes opostas, é deveras surpreendente que o empirismo não goze, absolutamente, de nenhuma popularidade, embora fosse de crer que o senso comum aceitasse avidamente um projecto, que promete satisfazê-lo unicamente pelos conhecimentos da experiência e seu encadeamento conforme à razão, enquanto a dogmática transcendental o obriga a elevar-se a conceitos que ultrapassam largamente a penetração e a potência racional das inteligências mais exercitadas no pensar. | Mas é precisamente isto que decide o senso comum. Porque se encontra assim num estado em que nem os mais sábios lhe levam qualquer vantagem. Se é certo que disso pouco ou nada entende, também A 473 B 501

---

* Há, entretanto, ainda a questão de saber se Epicuro alguma vez expôs estes princípios como afirmações objectivas. Se, por acaso, não fossem mais do que máximas de uso especulativo da razão, mostrar-se-ia nisso um espírito mais autenticamente filosófico do que qualquer outro filósofo da Antiguidade. Que na explicação dos fenómenos é preciso proceder como se o campo de investigação não estiver amputado por qualquer limite ou começo do mundo; que é preciso admitir a matéria do mundo como ela deve ser se quisermos ser instruídos acerca dela pela experiência; que não se deve procurar nenhuma outra origem dos acontecimentos a não ser aquela determinada pelas leis inalteráveis da natureza; e, finalmente, que nenhuma causa distinta do mundo deve ser utilizada; | são estes, ainda hoje, princípios muito justos, mas pouco observados, de acrescentar a filosofia especulativa, bem como também de descobrir os princípios da moral, independente de todo o socorro alheio, sem que aquele que quer *ignorar* esses princípios dogmáticos, enquanto se trata de simples especulação, deva, por esse motivo, ser acusado de os querer *negar*. A 472 B 500

ninguém se pode gabar de entender muito mais; e embora não possa dissertar sobre esse assunto, tão metodicamente como outros, pode todavia entregar-se a todas as argúcias e subtilezas, porque divaga por entre puras ideias, acerca das quais se pode ser o mais eloquente possível, porque delas *nada se sabe*; ao passo que, no tocante à investigação da natureza, teria de calar-se e confessar a ignorância. Comodidade e vaidade são, pois, uma forte recomendação a favor destes princípios. Além do mais, se para um filósofo é muito difícil admitir como princípio qualquer coisa que, perante si próprio, não possa justificar, e ainda menos, introduzir conceitos cuja realidade objectiva não possa entender, nada há de mais habitual para o entendimento comum. Este tem necessidade de qualquer coisa pela qual possa começar com confiança. A dificuldade de compreender essa suposição não o inquieta, porque (não sabendo o que é compreender) nem sequer lhe vem ao espírito e assim reputa conhecido o que, por um uso frequente, se lhe tornou familiar. Por fim, também o interesse especulativo desaparece perante o interesse prático e imagina saber aquilo que os seus temores ou as suas esperanças o levam a admitir ou a crer. | Assim, o empirismo vê-se inteiramente privado de qualquer popularidade pela razão idealizante transcendental e por muito que possa ser nocivo aos supremos princípios práticos, não há que recear que alguma vez transponha os limites da escola e alcance junto do comum das pessoas qualquer apreciável prestígio e concilie o favor da grande massa.

A 474 B 502

A razão humana é, por natureza, arquitectónica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema. As proposições da antítese, porém, são de tal natureza que impossibilitam totalmente a construção completa de um edifício de conhecimentos. Segundo elas, acima de um estado do mundo há sempre ainda outro mais antigo; em cada parte, há outras por sua vez divisíveis; antes de qualquer acontecimento há outro, por seu turno produzido por outro; enfim, na existência em geral, tudo é sempre condicio-

nado, sem que se reconheça qualquer existência incondicionada e primeira. Visto a antítese não admitir, em parte alguma, qualquer primeiro termo e um começo que possa servir para fundamento absoluto de uma construção, é fatalmente impossível um edifício completo do conhecimento com tais pressupostos. Eis porque o interesse arquitectónico da razão (que exige, não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura *a priori*) comporta, naturalmente, uma recomendação a favor das afirmações da tese. A 475 B 503

Se, porém, um homem pudesse libertar-se de todo o interesse e, indiferente a todas as consequências, considerasse as afirmações da razão apenas segundo o conteúdo dos seus fundamentos, tal homem, se não conhecesse outro meio de sair deste embaraço senão o de tomar partido por uma ou outra das doutrinas em conflito, encontrar-se-ia num estado de oscilação perpétua. Hoje, estaria convencido de que a vontade humana é *livre*; amanhã, se considerasse a cadeia indissolúvel da natureza, persuadir-se-ia que a liberdade é apenas uma auto-ilusão e que tudo é simplesmente *natureza*. Porém, quando se tratasse do fazer e do agir, este jogo meramente especulativo da razão desapareceria como os fantasmas de um sonho e escolheria os seus princípios unicamente de acordo com o interesse prático. Todavia, como a um ser que reflecte e investiga convém dedicar um certo tempo unicamente ao exame da sua própria razão, pondo de lado, ao fazê-lo, toda a parcialidade e comunicando abertamente aos outros as suas observações, para que delas ajuízem, não se pode censurar e ainda menos não se pode impedir ninguém de apresentar as teses e|as antíteses, tal como podem ser defendidas, sem temer ameaças, perante jurados de igual condição (ou seja perante fracos seres humanos). A 476 B 504

Quarta Secção

DOS PROBLEMAS TRANSCENDENTAIS DA RAZÃO PURA NA MEDIDA EM QUE DEVEM ABSOLUTAMENTE PODER SER RESOLVIDOS

Querer resolver todos os problemas e responder a todas as interrogações seria atrevida filáucia e presunção tão extravagante, que isso bastaria para se tornar imediatamente indigno de toda a confiança. Não obstante, ciências há, cuja natureza é tal, que toda a interrogação que nelas se apresenta deve absolutamente poder ser resolvida a partir do que se sabe, pois a resposta deve brotar das mesmas fontes em que nasce a interrogação. Nessas ciências não é lícito pretextar uma ignorância inevitável, mas, pelo contrário, pode exigir-se uma solução. O que seja *justo* ou *injusto*, em todos os casos possíveis, deverá saber-se segundo a regra, porque diz respeito à nossa obrigação e não somos obrigados relativamente àquilo que *não podemos saber*. Na A 477 B 505 explicação|dos fenómenos da natureza, porém, devem-nos ficar muitas coisas incertas e muitas questões insolúveis, pois aquilo que sabemos acerca da natureza não é, em todos os casos, suficiente para aquilo que devemos explicar. Trata-se, pois, de saber se na filosofia transcendental haverá qualquer problema, respeitante a um objecto proposto à razão, que seja insolúvel precisamente para esta mesma razão pura, e se será legítimo recusar-lhe toda a resposta decisiva, considerando esse objecto absolutamente incerto (a partir de tudo o que podemos conhecer) e incluindo-o entre aquelas coisas de que temos, sem dúvida, um conceito suficiente para levantar um problema, mas carecemos totalmente de meios e capacidade para alguma vez lhe encontrarmos resposta.

Ora eu afirmo que a filosofia transcendental, entre todo o conhecimento especulativo, tem a particularidade de nenhuma questão respeitante a um objecto dado à razão pura, ser insolú-

vel para essa mesma razão humana e nenhum pretexto de ignorância inevitável e de insondável profundeza do problema pode desligar-nos da obrigação de lhe darmos plena e cabal resposta; porque esse mesmo conceito, que nos coloca na posição de interrogar, deverá também habilitar-nos a responder perfeitamente a essa questão, visto que o objecto (tal como no caso do justo e do injusto) não se encontra fora do conceito.| A 478 B 506

Na filosofia transcendental, porém, só para as questões cosmológicas se pode legitimamente exigir uma resposta satisfatória respeitante à natureza do objecto, sem que seja permitido ao filósofo subtrair-se a essa exigência a pretexto de obscuridade impenetrável; e tais questões só podem referir-se a ideias cosmológicas. Com efeito, o objecto tem de ser dado empiricamente e a interrogação refere-se apenas à sua conformidade com uma ideia. Se o objecto é transcendental e, portanto, desconhecido, como por exemplo, quando se trata de saber se aquilo cujo fenómeno (em nós) é o pensamento (a alma) será um ser simples em si, ou se haverá uma causa de todas as coisas que seja absolutamente necessária, etc., então teremos de procurar para a nossa ideia um objecto, do qual possamos confessar que é desconhecido, mas nem por isso impossível *. Só as ideias cosmológicas têm a particularidade de poderem supor, como dados, o seu objecto e a síntese empírica que exige o conceito desse objecto; e o problema que daí resulta refere-se apenas ao

---

* É certo que não se pode dar resposta alguma ao problema de saber que espécie de natureza possui um objecto transcendental, por outras palavras, *o que ele seja*, mas pode-se certamente dizer que o próprio *problema nada é*, pelo facto de não lhe ser dado objecto algum. Por isso se pode responder a todas as questões da psicologia transcendental e se responde realmente, pois elas reportam-se ao sujeito transcendental de todos os fenómenos internos que, por sua vez, não é fenómeno e, portanto, não é *dado* como objecto e relativamente ao qual nenhuma das categorias (sobre as quais, contudo, incide| A 479 B 507 a questão) encontra condições para se aplicar. É pois aqui o caso de dizer, seguindo uma expresão corrente, que a ausência de resposta é ainda uma resposta, a saber, que é inteiramente nula e vazia uma pergunta acerca da natureza de essa qualquer coisa que não pode ser pensada por nenhûm predicado determinado, pois se encontra posta fora da esfera dos objectos que nos podem ser dados.

progresso dessa síntese, na medida em que deverá conter a totalidade absoluta, que já não é empírica, porque não pode ser dada em nenhuma experiência. Visto tratar-se aqui apenas de uma coisa como objecto de uma experiência possível e não como coisa em si, a resposta à questão cosmológica transcendente não pode encontrar-se nunca fora da ideia, porque não se refere a um objecto em si; e quanto à experiência possível, não se pergunta o que pode ser dado *in concreto* em qualquer experiência, mas o que está na ideia de que a síntese empírica deverá simplesmente aproximar-se. É necessário, pois, que esta questão possa ser resolvida unicamente a partir da ideia, porque esta é uma simples criação da razão, a qual não pode, por conseguinte, furtar-se à resposta a pretexto do objecto ser desconhecido.

A 480 B 508 |Não é assim tão extraordinário, como à primeira vista parece, que uma ciência possa exigir e esperar somente soluções *certas* para todas as questões que pertencem à sua esfera (*quaestiones domesticae*) embora, por enquanto, não tenham porventura ainda sido encontradas. Além da filosofia transcendental, há ainda duas outras ciências da razão pura, uma de conteúdo puramente especulativo e outra de conteúdo prático: a *matemática pura* e a *moral pura*. Alguém jamais ouviu dizer que alegando, de certa maneira, a ignorância necessária das condições, se tenha considerado incerta a relação perfeitamente exacta do diâmetro com a circunferência, em números racionais ou irracionais? Como pelos números racionais não podia ser dada convenientemente e pelos segundos não fora ainda encontrada, julgou-se pelo menos que podia ser reconhecida com certeza a impossibilidade de tal solução e Lambert provou-o. Nos princípios gerais da moral não pode haver nada incerto, porque as proposições ou são de todo em todo nulas e vazias de sentido ou têm que derivar simplesmente dos nossos conceitos da razão. Em contrapartida, nas ciências da natureza há uma infinidade de conjecturas, em relação às quais não se poderá nunca esperar obter certeza, porque os fenómenos da natureza são objectos que nos são dados independentemente dos nossos conceitos e a sua chave, portanto, não se encontra em

nós nem no nosso pensamento puro, mas fora de nós, pelo que se não descobrirá em muitos casos,| não podendo, por conseguinte, esperar-se uma resolução certa. Deixo de lado as questões da Analítica Transcendental, que se referem à dedução do nosso conhecimento puro, porque aqui tratamos somente da certeza dos juízos em relação aos objectos e não em relação à origem dos nossos conceitos. A 481 B 509

Não podemos, pois, esquivar-nos à obrigação de dar solução, pelo menos crítica, às questões racionais apresentadas, deplorando os estreitos limites da nossa razão e confessando, com a aparência de um conhecimento de nós próprios cheio de humildade, que excede a nossa razão decidir se o mundo existe desde toda a eternidade, ou se teria um começo; se o espaço do mundo está cheio de seres até ao infinito, ou confinado em determinados limites; se no mundo há algo que seja simples, ou se tudo se subdividirá até ao infinito; se haverá criação e produção pela liberdade ou se tudo se encontra ligado à cadeia da ordem da natureza; e, por fim, se haverá um ser totalmente incondicionado e necessário em si, ou se tudo é condicionado na sua existência e, por conseguinte, externamente dependente e contingente em si. Com efeito, todas estas interrogações se referem a um objecto, que só no nosso pensamento pode ser dado, ou seja, é a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenómenos. Se mediante os nossos conceitos não podemos dizer nem decidir nada que seja certo| a este respeito, não devemos atribuir as culpas à coisa que se nos oculta; porque tal género de coisa (que nunca se encontra fora da nossa ideia) não nos pode absolutamente ser dada; devemos buscar-lhe a causa na nossa própria ideia, problema que não comporta qualquer solução, mas que todavia nos obstinamos a tratar como se lhe correspondesse um objecto real. Uma exposição clara da dialéctica, que se encontra no nosso próprio conceito, conduzir-nos-ia, rapidamente, a uma plena certeza acerca do que devemos pensar sobre uma tal questão. A 482 B 510

Ao vosso pretexto de ignorância em relação a estes problemas poder-se-á contrapor, em primeiro lugar, esta pergunta, à qual pelo menos devereis responder com clareza: donde vos

vêm as ideias cuja solução aqui vos enreda em tamanha dificuldade? Serão acaso fenómenos, que teríeis necessidade de explicar e dos quais, segundo estas ideias, tereis tão-só de procurar os princípios ou a regra da sua exposição? Suponde que a natureza esteja totalmente a descoberto diante de vós, que nada esteja oculto aos vossos sentidos e à consciência de tudo o que se apresenta à vossa intuição; não podereis todavia conhecer *in concreto*, através de qualquer experiência, o objecto das vossas ideias (porque para tal será ainda necessário, além desta intuição completa, uma síntese perfeita|e a consciência da sua totalidade absoluta,|impossíveis por meio de um conhecimento empírico); por conseguinte, a vossa questão não pode ser necessária para explicar nenhum fenómeno que se vos apresente, nem, portanto, como que proposta pelo próprio objecto. Com efeito, o objecto nunca pode ser-vos apresentado, visto não poder ser dado em qualquer experiência possível. Em todas as percepções possíveis ficareis sempre submetidos às *condições*, quer do espaço quer do tempo, e nunca alcançareis algo de incondicionado, que permita decidir se esse incondicionado se deverá situar num começo absoluto da síntese, ou numa totalidade absoluta da série sem começo algum. O todo, porém, em sentido empírico, é sempre apenas comparativo. O todo absoluto da quantidade (o universo), da divisão, da derivação, da condição da existência em geral e todas as questões de saber se é constituído por uma síntese finita ou por uma síntese que se estende até ao infinito, de modo algum se referem a uma experiência possível. Assim, por exemplo, não podereis explicar melhor, por pouco que seja, ou diferentemente sequer, os fenómenos de um corpo, se admitirdes que é constituído por partes simples ou por partes sempre compostas, pois nunca vos poderá surgir um fenómeno simples e ainda menos uma composição infinita. Os fenómenos só requerem uma explicação na medida em que na percepção|são dadas as condições para serem explicados, mas tudo o que neles alguma vez possa ser dado, reunido num|*todo absoluto*, não é em si mesmo uma percepção. Este todo, porém, é verdadeiramente aquilo cuja explicação se requer nos problemas transcendentais da razão.

B 511 A 483 B 512 A 484

Visto que a própria solução destes problemas nunca pode apresentar-se na experiência, não podereis dizer que é incerto o que a esse respeito se deva atribuir ao objecto. Porque o vosso objecto encontra-se unicamente na vossa mente e não pode ser dado fora dela; eis porque só tereis que cuidar de estar de acordo convosco para evitar a anfibolia, que converte a vossa ideia numa suposta representação de um objecto empiricamente dado e, por conseguinte, cognoscível mediante as leis da experiência. A solução dogmática não é, pois, incerta mas impossível. A solução crítica, porém, que pode ser totalmente certa, não considera, de forma alguma, o problema objectivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça.

Quinta Secção A 485 B 513

REPRESENTAÇÃO CÉPTICA DAS QUESTÕES COSMOLÓGICAS LEVANTADAS PELAS QUATRO IDEIAS TRANSCENDENTAIS

De bom grado renunciaríamos a ver resolvidos dogmaticamente os nossos problemas, se compreendêssemos antecipadamente que, seja qual for a resposta, esta só aumentaria a nossa ignorância e nos precipitaria de uma incompreensibilidade numa outra e de uma obscuridade noutra maior ainda e, porventura, mesmo em contradições. Se a nossa questão se puser somente em termos de afirmação ou negação será prudente deixar provisoriamente em suspenso as razões prováveis da resposta e considerar primeiramente o que se ganharia, se a resposta pendesse para um lado ou para o lado oposto. Ora, se acontecer que em ambos os casos se chegue a uma pura ausência de sentidos (non-sens), temos justificado motivo para invesgar criticamente a nossa própria questão e indagar se não assentará num pressuposto infundado e não jogará com uma ideia cuja falsidade melhor se denuncia pela aplicação e pelas suas consequências do que pela representação abstracta. É esta a grande utilidade |da maneira céptica de encarar os problemas A 486 B 514 que a razão pura põe à razão pura; graças a ela, com pouco

esforço se pode evitar grande confusão dogmática, substituindo-a por uma crítica sóbria, a qual, como um verdadeiro catártico, eliminará com bom êxito a presunção e a sua companheira, a polimatia.

Portanto, se eu pudesse saber antecipadamente acerca de uma ideia cosmológica que, seja qual for o lado do incondicionado da síntese regressiva dos fenómenos para o qual se inclina, seria contudo ou *demasiado grande* ou *demasiado pequena* para todo o *conceito do entendimento*, compreenderia então que essa ideia, visto referir-se unicamente a um objecto da experiência que deve ser adequado a um possível conceito do entendimento, tem que ser totalmente vazia e destituída de sentido, porque não lhe corresponde esse objecto por muito que a ela o tente adaptar. E é este, com efeito, o caso de todos os conceitos cosmológicos que, por isso mesmo, enredam em inevitável antinomia a razão que a eles se prenda. Considerai, com efeito, o seguinte:

Primeiro: que o *mundo não tem começo*; sendo assim, *é demasiado grande* para o vosso conceito, porque este, que consiste numa regressão sucessiva, não pode alcançar toda a eternidade decor-
A 487 B 515 rida. Suponde *que tenha um começo*; será então *demasiado pequeno* | para o vosso conceito do entendimento na regressão empírica necessária. Com efeito, visto o começo pressupor sempre um tempo que precede, não é ainda incondicionado e a lei da aplicação empírica do entendimento impõe-vos ainda a procura de uma condição de tempo mais elevada e o mundo, por consequência, é manifestamente demasiado pequeno para essa lei.

O mesmo se passa com a dupla resposta à questão relativa à grandeza do mundo no que se refere ao espaço. Pois se este for *infinito* e ilimitado, é *demasiado grande* para qualquer conceito empírico possível. Se for *finito* e limitado é legítimo perguntardes ainda: o que determina esse limite? O espaço vazio não é um correlato das coisas, existente por si mesmo, nem uma condição em que podereis deter-vos, e muito menos uma condição empírica que constitua uma parte de uma experiência possível (pois quem poderia ter a experiência do absolutamente vazio?). Porém, a totalidade absoluta da síntese empírica exige sem-

pre que o condicionado seja um conceito da experiência. Assim, pois, *um mundo limitado* é *demasiado pequeno* para o vosso conceito.

Segundo: Se todo o fenómeno no espaço (matéria) é constituído por um *número infinito de partes*, a regressão da divisão é sempre *demasiado grande* para o vosso conceito; e se a *divisão* do espaço deve *terminar* em qualquer dos seus membros (no simples), a regressão é *demasiado pequena* para a ideia do incondicionado. Pois esse membro|deixará sempre lugar para uma regressão a um maior número de partes nele contidas. A 488 B 516

Terceiro: Se admitis que tudo o que no mundo acontece é tão-só proveniente das leis da *natureza*, a causalidade da causa será sempre, por sua vez, algo que acontece e vos exige, necessariamente, a regressão a uma causa sempre mais elevada e, por conseguinte, o prolongamento indefinido da série de condições *a parte priori*. A simples *natureza* eficiente é, pois, *demasiado grande* para o vosso conceito na síntese dos acontecimentos do mundo.

Se escolherdes aqui e ali acontecimentos *espontaneamente produzidos*, ou seja, uma produção pela *liberdade*, persegue-vos a necessidade de buscar o porquê, segundo uma inelutável lei da natureza que vos compele a ultrapassar esse ponto em conformidade com a lei causal da experiência; encontrareis que tal totalidade da ligação é *demasiado pequena* para o vosso conceito empírico necessário.

Quarto: Se admitis um ser *absolutamente necessário* (quer seja o próprio mundo, ou qualquer coisa no mundo, ou a causa do mundo), situá-lo-eis num tempo infinitamente afastado de qualquer instante dado, porque, caso contrário, dependeria de uma outra existência mais antiga. Essa existência, porém, é então inacessível ao vosso conceito empírico e *demasiado grande* para que pudésseis jamais atingi-la mediante uma regressão continuada.

| Se, pelo contrário, em vossa opinião, tudo quanto pertence ao mundo é *contingente* (quer como condicionado quer como condição), toda a existência que vos seja dada é *demasiado pequena* para o vosso conceito. Porque vos compelirá a procurar sempre outra existência de que essa é dependente. A 489 B 517

Dissemos, em todos estes casos, que a ideia do mundo é demasiado grande ou demasiado pequena para a regressão empírica e, por conseguinte, para todo o conceito possível do entendimento. Porque não dissemos, invertendo os termos, que no primeiro caso o conceito empírico é sempre demasiado pequeno para a ideia e no segundo caso demasiado grande, atribuindo deste modo, por assim dizer, a culpa à regressão empírica em vez de acusar a ideia cosmológica de se afastar, por excesso ou por defeito, da sua meta, ou seja da experiência possível? O motivo foi este: a experiência possível é a única que pode conceder realidade aos nossos conceitos; sem ela todo o conceito é tão-só uma ideia sem verdade nem relação com um objecto. Eis porque o conceito empírico possível era o padrão pelo qual se deveria julgar a ideia, para saber se ela é uma simples ideia e um ser de razão ou se encontra no mundo o seu objecto. Porque só se diz de uma coisa que é demasiado grande ou demasiado pequena, relativamente a outra, quando é apenas por causa desta última que se toma e se deverá dispor à sua

A 490 B 518 medida. Nos exercícios das antigas|escolas dialécticas também se incluía este problema: se uma bola não entra por um orifício deverá dizer-se que a bola é demasiado grande ou que o orifício é demasiado pequeno? Neste caso era indiferente a formulação, porque não se sabia qual das duas coisas existia para a outra. Em contrapartida, não direis que um homem é demasiado comprido para o fato, direis que o fato é demasiado curto para o homem.

Somos levados pelo menos à fundada suspeita de que as ideias cosmológicas e com elas todas as afirmações sofísticas em conflito umas com as outras terão, possivelmente, por fundamento um conceito vazio e puramente imaginário da maneira como o objecto dessas ideias nos é dado, e tal suspeita pode já conduzir-nos ao caminho certo que nos fará descobrir a ilusão que durante tanto tempo nos extraviou.

Sexta Secção

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL CHAVE DA SOLUÇÃO DA DIALÉCTICA COSMOLÓGICA

Na Estética Transcendental demonstrámos suficientemente que tudo o que se intui no espaço ou no tempo e, por conseguinte, todos os objectos de uma experiência possível para nós, são apenas fenómenos, isto é, | meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu *idealismo transcendental**. O realista, em sentido transcendental, converte estas modificações da nossa sensibilidade em coisas subsistentes por si mesmas e, por conseguinte, faz de *simples representações* coisas em si. A 491 B 519

Seriam injustos para connosco se nos quisessem atribuir o desde há muito tão desacreditado idealismo empírico que, na medida em que admite a realidade própria do espaço, nega — ou pelo menos julga duvidosa — a existência de seres extensos no espaço e não admite neste ponto nenhuma diferença, suficientemente demonstrável, entre o sonho e a realidade. No que respeita aos fenómenos do sentido interno no tempo, esse idealismo não encontra dificuldade em admiti-los como coisas reais, pois afirma até que esta experiência interna é a única que demonstra suficientemente a existência real do seu objecto (em si mesmo, com toda esta determinação do tempo).

|Em contrapartida, o nosso idealismo transcendental permite que os objectos da intuição externa existam realmente tal como são intuídos no espaço, e todas as mudanças no tempo B 520

* Chamei-o também, algumas vezes, idealismo *formal*, para o distinguir do idealismo *material*, isto é, que põe em dúvida ou nega a existência das próprias coisas exteriores. Em muitos casos parece conveniente servirmo-nos desta última expressão, de preferência à primeira, para evitar todo o equívoco. *(Nota acrescentada em B.)*

sejam como o sentido interno as representa. Com efeito, visto que o espaço é já uma forma da intuição que denominamos A 492 externa|e que sem os objectos no espaço não haveria qualquer representação empírica, podemos e devemos considerar reais os seres extensos que nele se encontram, o mesmo ocorrendo com o tempo. Esse espaço, porém, em conjunto com este tempo e, juntamente com ambos, todos os fenómenos, não são em si mesmos *coisas*, são unicamente representações, que não podem existir fora do nosso espírito; e a própria intuição interna e sensível do nosso espírito (como de um objecto da consciência), cuja determinação é representada pela sucessão de diversos estados no tempo, não é também o verdadeiro eu, tal como existe em si, ou o sujeito transcendental, mas tão-só um fenómeno, dado à sensibilidade, desse ser que nos é desconhecido. A existência deste fenómeno interno, como de uma coisa existente em si, não se pode admitir, porque a sua condição é o tempo, que não pode ser determinação de nenhuma coisa em si; porém, a verdade empírica dos fenómenos no espaço e no tempo está suficientemente assegurada e suficientemente distinta do parentesco com o sonho, B 521 |se ambos se encadearem rigorosa e universalmente numa experiência, de acordo com as leis empíricas.

Em vista disso, os objectos da experiência *não são nunca dados em si*, mas apenas na experiência, e fora dela não existem. A 493 Pode admitir-se,|com efeito, que haja habitantes na lua, embora nenhum homem jamais os tenha visto, mas isto significa apenas que, com o possível progresso da experiência, podíamos chegar a vê-los; com efeito, tudo que está no contexto de uma percepção de acordo com as leis do progresso empírico é real. São pois reais, desde que estejam num encadeamento empírico com a minha consciência real, embora nem por isso sejam reais em si, isto é, fora deste progresso da experiência.

Nada nos é efectivamente dado além da percepção e do progresso empírico desta para outras percepções possíveis Porquanto, em si mesmos, os fenómenos, sendo simples representações, só são reais na percepção que, de facto, é unicamente a realidade de uma representação empírica, isto é, de um fenó-

meno. Chamar coisa real a um fenómeno, antes da percepção, ou significa que no progresso da experiência poderemos chegar a uma tal percepção ou não significa nada. Pois que só poderia absolutamente dizer-se que existe em si mesma, sem relação com os nossos sentidos e experiência possível, se se tratasse de uma coisa em si. | Trata-se apenas de um fenómeno no espaço e no tempo, que não é determinação de coisas em si, mas unicamente da nossa sensibilidade; daí que o que neles se encontra (nos fenómenos) | não seja algo em si, mas simples representações que, quando não dadas em nós (na percepção), em parte alguma se encontram. B 522 A 494

A faculdade de intuição sensível é propriamente apenas uma simples receptividade que nos torna capazes de ser afectados de certo modo por representações cuja relação recíproca é uma intuição pura do espaço e do tempo (meras formas da nossa sensibilidade), e que se denominam *objectos*, na medida em que são ligadas e determináveis nessa relação (no espaço e no tempo) segundo leis da unidade da experiência. A causa não-sensível destas representações é-nos totalmente desconhecida; não a podemos, por conseguinte, intuir como objecto, pois tal objecto não poderia ser representado nem no espaço nem no tempo (como simples condições da representação sensível), condições sem as quais não poderíamos conceber qualquer intuição. Entretanto, podemos dar o nome de objecto transcendental à causa simplesmente inteligível dos fenómenos em geral, só para termos algo que corresponda à sensibilidade considerada como uma receptividade. A este objecto transcendental podemos atribuir toda a extensão e encadeamento das | nossas percepções possíveis e dizer que é dado em si, anteriormente a qualquer experiência. Os fenómenos, porém, em relação a ele, não são dados em si, mas unicamente nesta experiência, porque são simples representações que só enquanto percepções significam um objecto | real, isto é, quando essas percepções se encadeiam com todas as outras, segundo as regras da unidade da experiência. Assim, pode dizer-se que as coisas reais do tempo passado são dadas no objecto transcendental da experiência; mas só são objectos para mim e só são reais no tempo passado, na medida B 523 A 495

em que me represento que uma série regressiva de percepções possíveis segundo leis empíricas (quer seja seguindo o fio da história, quer seguindo na peugada das causas e efeitos) ou, numa palavra, o curso do mundo, conduz a uma série decorrida de tempo, como condição do tempo presente. Contudo, esta série não é representada como real a não ser no encadeamento de uma experiência possível, e não em si mesma, de sorte que todos os acontecimentos decorridos desde tempos imemoriais, anteriormente à minha existência, significam apenas a possibilidade de prolongar o encadeamento da experiência, remontando da percepção presente às condições que a determinam quanto ao tempo.

Quando, por conseguinte, me represento a totalidade dos objectos dos sentidos, existentes em todo o tempo e em todos os espaços, não os situo no tempo e no espaço antes da experiên-
B 524 cia,|mas esta representação não é outra coisa que o pensamento de uma experiência possível em sua integralidade absoluta. Só nela nos são dados estes objectos (que apenas são meras repre-
A 496 sentações). |Quando se diz, porém, que existem antes de toda a minha experiência, isto significa unicamente que se devem encontrar na parte da experiência, para a qual tenho, antes de mais, que avançar a partir da percepção. A causa das condições empíricas deste progresso e, portanto, que membros posso encontrar na regressão, ou mesmo até onde poderei encontrá-los, tudo isto é transcendental e, por conseguinte, necessariamente desconhecido para mim. Não é disto que se trata, porém, mas tão-só da regra do progresso da experiência em que me são dados os objectos, ou seja os fenómenos. Também é indiferente, do ponto de vista do resultado, que eu diga que na progressão empírica no espaço poderia encontrar estrelas cem vezes mais distantes do que as mais longínquas que diviso; ou que diga que é possível que se encontrem estrelas no espaço, embora ninguém jamais as visse ou deva alguma vez vê-las. Com efeito, embora fossem dadas como coisas em si, sem relação com uma experiência possível em geral, para mim nada são e, por conseguinte, não são objectos, excepto enquanto contidos na série da regressão empírica. Só numa relação diversa, isto é, se esses

fenómenos tiverem de servir para constituir a ideia cosmológica de um todo | absoluto e tratando-se já de um problema que excede os limites da experiência possível, só então tem importância a distinção da maneira pela qual se considera a realidade desses objectos dos sentidos, | a fim de prevenir uma opinião ilusória, que seria o inevitável resultado da falsa interpretação dos nossos conceitos da experiência. B 525 A 497

Sétima Secção

DECISÃO CRÍTICA DO CONFLITO COSMOLÓGICO DA RAZÃO CONSIGO MESMA

Toda a antinomia da razão pura assenta no argumento dialéctico seguinte: quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objectos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc. Neste raciocínio, cuja premissa maior parece tão natural e evidente, introduzem-se, consoante a variedade das condições (na síntese dos fenómenos), na medida em que constituem uma série, outras tantas ideias cosmológicas que postulam a totalidade absoluta destas séries e que, por isso mesmo, colocam a razão em inevitável conflito consigo mesma. Porém, antes de revelarmos o que há de capcioso neste argumento sofístico, teremos de nos preparar para isso, rectificando | e determinando alguns conceitos que aqui se nos deparam. B 526

Antes de mais, a proposição que se segue é clara e indubitavelmente certa: quando o condicionado é dado, é-nos *proposta*, | como tarefa, uma regressão na série total das condições do mesmo; porque o conceito de condicionado já implica que algo se refira a uma condição e se esta, por sua vez, for condicionada, que se refira a outra mais distante e assim sucessivamente através de todos os elementos da série. Esta proposição é, por conseguinte, analítica e está ao abrigo de qualquer crítica transcendental. É um postulado lógico da razão, que consiste em acompanhar com o entendimento, essa ligação de um conceito com as suas condições e prossegui-la até onde seja possível, ligação que já é inerente ao próprio conceito. A 498

Mais ainda: se tanto o condicionado, como a sua condição forem coisas em si, então, quando o primeiro é dado, a regressão à segunda não só é *proposta como tarefa*, como realmente é já conjuntamente *dada*; e como o mesmo é válido para todos os membros da série, é dada a série completa das condições e, por conseguinte, também é dado o incondicionado, ou melhor, é pressuposto, devido a ser dado o condicionado, que só mediante esta série era possível. Aqui a síntese do condicionado e da sua condição é uma síntese unicamente do entendimento, que representa as coisas *tais quais são*, sem ter em conta se e como B 527 podemos chegar| a conhecê-las. Em contrapartida, quando se trata de fenómenos, que, como simples representações, não são A 499 dados, se não chego| ao seu conhecimento (isto é, a eles próprios, porquanto não são nada mais do que conhecimentos empíricos), não posso dizer no mesmo sentido que, se o condicionado é dado, são dadas também todas as condições (como fenómenos) e não posso por conseguinte inferir a totalidade absoluta da série. Com efeito, os *fenómenos* não são outra coisa na apreensão do que uma síntese empírica (no espaço e no tempo) e só *nesta* portanto são dados. Ora, não se segue que, por ser dado o condicionado (no fenómeno), também seja dada conjuntamente ou pressuposta a síntese que constitui a sua condição empírica, porquanto só se verifica na regressão e nunca sem esta. Neste caso, porém, pode bem dizer-se que é imposta ou *proposta como tarefa*, por esse lado, uma *regressão* às condições, isto é, uma síntese empírica contínua e que não faltariam condições dadas por essa regressão.

Daqui resulta claramente que a premissa maior do raciocínio cosmológico da razão toma o condicionado no significado transcendental de categoria pura, e a premissa menor o considera no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a simples fenómenos, e que, por conseguinte, aí se B 528 encontra aquele|erro dialéctico que se denomina *sophisma figurae* A 500 *dictionis*. Esse engano, porém,| não é intencional, é uma ilusão muito natural da razão comum, visto que por ela pressupomos (na premissa maior) as condições e a sua série, como que *sem nos apercebermos*, quando algo nos é dado como condicionado, o

que não é mais que a exigência lógica de admitir premissas completas para uma dada conclusão; como na ligação do condicionado à sua condição não se encontra nenhuma ordem de tempo, são pressupostas *como* dados *simultaneamente*. Além disso, também é natural considerar os fenómenos (na premissa menor) como coisas em si e outrossim como objectos dados ao simples entendimento, tal como aconteceu na premissa maior, em que abstraímos de todas as condições da intuição, subordinados às quais unicamente podem ser dados os objectos. Mas, neste ponto tínhamos deixado passar despercebida uma notável distinção entre os conceitos. A síntese do condicionado e da condição e toda a série das condições (na premissa maior) não implica qualquer limitação pelo tempo nem qualquer conceito de sucessão. Em contrapartida, a síntese empírica e a série das condições no fenómeno (subsumida na premissa menor) são necessariamente sucessivas e só dadas no tempo uma após a outra. Por conseguinte, não posso pressupor, | nem no segundo caso nem no primeiro, a *totalidade* absoluta da síntese e da série que ela representa; porque, no primeiro, todos os termos da série são dados em si (sem condição de tempo), mas aqui são unicamente possíveis pela regressão | sucessiva, que só é dada na medida em que realmente se efectua.

B 529

A 501

Feita a prova convincente deste vício do argumento que é o fundamento comum (das afirmações cosmológicas) poder-se-iam justificadamente rejeitar ambas as partes em conflito, porque a sua pretensão não assenta em nenhum título sólido. A querela não ficaria porém terminada pelo facto de se convencerem que uma ou ambas as partes não têm razão na afirmação que sustentam (na conclusão), porque não souberam alicerçá-la em argumentos sólidos. Contudo nada parece mais claro do que isto: de duas afirmações, uma que afirma que o mundo tem começo e a outra sustenta que o mundo não tem começo e existe desde a eternidade, uma delas deverá ter razão. Se assim for, porém, como a clareza é igual de ambas as partes, será impossível apurar jamais qual delas tem o direito pelo seu lado e o conflito perdurará, embora o tribunal da razão lhes tivesse imposto silêncio. Só nos resta um meio de pôr termo à con-

tenda com satisfação das duas partes, o de as convencer que, se podem tão perfeitamente refutar-se uma à outra, disputam por nada e que uma certa aparência transcendental lhes representou uma realidade|onde não a há. É este o caminho pelo qual vamos tentar pôr fim a uma contenda acerca da qual o tribunal não pode pronunciar-se.

B 530 A 502

*

* *

Zenão de Elea, o dialecta subtil, já foi acusado por Platão de sofista malicioso, porque, para mostrar a sua arte, tentava demonstrar uma mesma proposição com argumentos especiosos, que logo em seguida invalidava mediante outros igualmente fortes. Afirmava que Deus (que para ele com toda a verosimilhança era apenas o mundo) não era finito nem infinito, não estava em movimento nem em repouso, não era semelhante nem dissemelhante a qualquer outra coisa. Quem o julgasse a este propósito era levado a crer que ele pretendia negar duas proposições contraditórias, o que é absurdo. Não me parece todavia que seja justa essa censura. Em breve examinarei mais pormenorizadamente a primeira destas proposições. No que se refere às restantes, se pela palavra *Deus* entendia o universo, tinha que dizer, sem dúvida, que este não está constantemente presente no mesmo lugar (em repouso), nem muda de lugar (não se move), porque todos os lugares estão no universo e este por conseguinte não está em *nenhum lugar*. Se o universo encerra em si tudo o que existe não é pois semelhante nem dissemelhante a qualquer *outra coisa*,|com a qual se possa comparar. Se dois|juízos opostos um ao outro pressupõem uma condição inadmissível, ambos se anulam, não obstante a oposição (que contudo não é uma autêntica contradição), porque fica suprimida a condição única que conferia valor a cada uma delas.

B 531 A 503

Se alguém disser: Todos os corpos cheiram bem ou não cheiram bem, verifica-se ainda uma terceira possibilidade, que é a de nenhum deles cheirar a nada (não ter cheiro) e então ambas as proposições contrárias podem ser falsas; se eu disser

que todos os corpos são odoríferos ou não são odoríferos (*vel suaveolens vel non suaveolens*), os dois juízos são contraditórios entre si e só o primeiro é falso, mas o seu oposto contraditório, ou seja, alguns corpos não são odoríferos inclui os corpos que *não cheiram absolutamente nada*; na oposição precedente (*per disparata*) a condição contingente do conceito de corpo (o cheiro) *subsistia* apesar do juízo contrário e não era, por conseguinte, suprimida neste; eis porque o último não era o oposto contraditório do primeiro.

Quando digo, pois: o mundo, quanto ao espaço, é infinito ou não é infinito (*non est infinitus*), se a primeira proposição é falsa, deve ser verdadeiro o seu oposto contraditório, a saber, o mundo não é infinito. Deste modo só suprimiria um mundo infinito mas não poria outro, ou seja, o finito.| Porém, se disser que o mundo é ou infinito ou finito (não-infinito) poderiam ambas ser falsas. Com efeito, vejo então o mundo determinado em si próprio, quanto à grandeza, porque na proposição oposta não só suprimo simplesmente a infinitude e, conjuntamente, talvez toda a sua existência própria, mas também acrescento uma determinação ao mundo como a uma coisa real em si mesma, o que pode ser igualmente falso, se na verdade o mundo não devesse de modo algum ser dado *enquanto coisa em si* e, por conseguinte, nem como infinito nem como finito quanto à grandeza. Permita-se-me que dê o nome de *oposição dialéctica* a esta oposição e o de *oposição analítica* à que consiste na contradição. Assim, dois juízos, dialecticamente opostos entre si, podem ser ambos falsos porque não só se contradizem, mas um deles diz mais do que é necessário para a contradição.

A 504 B 532

Se se consideram opostas contraditoriamente estas duas proposições: o mundo é infinito em grandeza e o mundo é finito em grandeza, admite-se então que o mundo (a série inteira dos fenómenos) é uma coisa em si. Porque permanece, mesmo quando suprimo a regressão finita ou infinita na série dos seus fenómenos. Se, porém, retirar este pressuposto ou esta aparência transcendental e negar que o mundo seja uma coisa em si, a oposição contraditória de ambas as proposições transforma-se| numa oposição simplesmente dialéctica e, como o

A 505 B 533

mundo não existe em si (independentemente da série regressiva das minhas representações), não existe nem como um *todo infinito em si*, nem como um *todo finito em si*. Encontra-se unicamente na regressão empírica da série dos fenómenos e não em si mesmo. Portanto, se esta série é sempre condicionada, nunca é dada integralmente e o mundo não é pois um todo incondicionado e não existe, portanto, como tal, nem com uma grandeza infinita, nem com uma grandeza finita.

O que aqui se disse a respeito das primeiras ideias cosmológicas, ou seja, da totalidade absoluta da grandeza no fenómeno, é válido para todas as restantes. A série das condições encontra-se unicamente na síntese regressiva, não reside em si no fenómeno, como uma coisa própria, dada anteriormente a qualquer regressão. Deverei, por conseguinte, dizer também que a quantidade de partes num fenómeno dado não é em si finita nem infinita, porque o fenómeno não é algo que exista em si e as partes são unicamente dadas pela regressão da síntese decomponente e nessa regressão, aquela nunca é dada absolutamente *completa*, nem como finita nem como infinita. O mesmo é válido para a série das causas subordinadas umas às outras ou para a série A 506 B 534 das existências|até à existência incondicionadamente necessária, que nunca pode ser considerada nem finita nem infinita em si, quanto à totalidade, porque, como série de representações subordinadas, consiste unicamente na regressão dinâmica, não podendo, porém, existir em si anteriormente a esta regressão e como uma série de coisas que subsistiria por si.

Assim desaparece a antinomia da razão pura nas suas ideias cosmológicas, desde que se mostrou que é apenas dialéctica e é o conflito de uma aparência proveniente de se ter aplicado a ideia da totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenómenos, que só existem na representação, e quando constituem uma série, na regressão sucessiva, mas que não existem de qualquer outro modo. Porém, em contrapartida, pode-se extrair desta antinomia verdadeiro proveito, é certo que não dogmático, mas crítico e doutrinal, a saber, a demonstração indirecta da idealidade transcendental dos fenómenos, se alguém não se contentou com a demonstração directa

apresentada na Estética Transcendental. A prova consistiria neste dilema: se o mundo é um todo existente em si, ou é finito ou infinito. Tanto a primeira hipótese como a segunda são falsas (em virtude das demonstrações acima estabelecidas para a antítese, por um lado, e para a tese, por outro). Portanto, é também falso que o mundo (o conjunto|de todos os fenómenos) B 535 seja um todo|existente em si. Donde se segue que os fenómenos A 507 em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na sua idealidade transcendental.

Esta observação é importante. Daqui se depreende que as provas dadas mais acima das quatro antinomias não eram ilusórias, mas sim rigorosas sob o pressuposto, é claro, de que os fenómenos, ou o mundo sensível, que a todos inclui, seriam coisas em si. O conflito das proposições que daí resulta descobre, porém, que no pressuposto há uma falsidade e assim nos leva à descoberta da verdadeira constituição das coisas, como objectos dos sentidos. A Dialéctica Transcendental não favorece, pois, de modo algum, o cepticismo, mas sim o método céptico, que nela dá mostras da sua grande utilidade, quando se defrontam na máxima liberdade os argumentos da razão, que, embora nos não proporcionem por fim o que se procurava, oferecem todavia algo sempre útil e que poderá servir para rectificar os nossos juízos.

Oitava Secção A 508 B 536

PRINCÍPIO REGULADOR DA RAZÃO PURA COM RESPEITO ÀS IDEIAS COSMOLÓGICAS

Visto que mediante o princípio cosmológico da totalidade não é *dado* nenhum máximo à série de condições num mundo dos sentidos, considerado como coisa em si, e que este máximo apenas pode ser *proposto como tarefa* na regressão desta série, o citado princípio da razão pura conserva a validade no seu significado, assim corrigido, aliás não como *axioma* para pensar como real a totalidade no objecto, mas como *problema* para o

entendimento, ou seja, para o sujeito, permitindo estabelecer e prosseguir a regressão na série das condições de um condicionado dado, de acordo com a integridade da ideia. Com efeito, na sensibilidade, isto é, no espaço e no tempo, toda a condição que podemos alcançar na exposição de fenómenos dados é, por sua vez, condicionada, porquanto estes fenómenos não são objectos em si, nos quais se possa verificar o absolutamente incondicionado, mas simplesmente representações empíricas, cuja condição sempre terá de encontrar-se na intuição que os determina quanto ao espaço ou quanto ao tempo. O princípio da razão é, pois, na verdade, tão-só uma *regra* que impõe uma A 509 B 537 regressão na série de condições de fenómenos| dados, à qual não é permitido deter-se num absolutamente incondicionado. Não é, assim, um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objectos dos sentidos e, por conseguinte, não é um princípio do entendimento, porque toda a experiência está encerrada em seus limites (de acordo com a intuição dada); não é também um *princípio constitutivo* da razão, servindo para ampliar o conceito do mundo sensível para além de toda a experiência possível, mas um princípio que permite prosseguir e alargar a experiência o mais possível e segundo o qual nenhum limite empírico deverá considerar-se com o valor de limite absoluto; é, portanto, um princípio da razão que postula, *como regra*, o que devemos fazer na regressão, mas *não antecipa* o que é dado em si *no objecto* antes de qualquer regressão. Por isso lhe chamo princípio *regulador* da razão, ao passo que, em contrapartida, o princípio da totalidade absoluta da série das condições, considerada como dada em si no objecto (nos fenómenos), seria um princípio cosmológico constitutivo, cuja nulidade mostrei precisamente por esta mesma distinção, a fim de impedir que se atribua realidade objectiva (mediante sub-repção transcendental) a uma ideia que serve unicamente de regra, o que de outro modo inevitavelmente sucederia.

Para agora determinar adequadamente o sentido desta regra da razão pura, deverá notar-se, em primeiro lugar, que A 510 B 538 ela|não pode dizer *o que seja o objecto*, mas sim *como deverá dispor-se a regressão empírica* para atingir o conceito completo do objecto.

Pois, se dissesse o que é o objecto, seria um princípio constitutivo, o qual nunca é possível a partir da razão pura. Não podemos, pois, de modo algum, ter a intenção de dizer que a série de condições para um dado condicionado é em si finita ou infinita; porque, desse modo, uma simples ideia da totalidade absoluta, que não é engendrada a não ser nessa ideia, pensaria um objecto que não pode ser dado em nenhuma experiência, atribuindo a uma série de fenómenos uma realidade objectiva independente da síntese empírica. A ideia da razão, portanto, limitar-se-á a prescrever uma regra à síntese regressiva na série de condições, pela qual esta transitará do condicionado para o incondicionado mediante todas as condições subordinadas umas às outras, embora o incondicionado jamais se alcance. Pois o absolutamente incondicionado nunca se encontra na experiência.

Com este objectivo haverá primeiramente que determinar, com rigor, a síntese de uma série, na medida em que nunca é completa. Nesta intenção servimo-nos habitualmente de duas expressões que pretendem estabelecer uma distinção, embora se não saiba indicar claramente o fundamento de tal distinção. Os matemáticos referem-se simplesmente a um *progressus in infinitum*. Os investigadores de conceitos | (os filósofos) pretendem, A 511 B 539 por sua vez, considerar válida unicamente a expressão *progressus in indefinitum*. Sem me deter no exame do escrúpulo que lhes aconselhou tal distinção e do uso bom ou inútil que dela fizeram, tentarei determinar rigorosamente estes conceitos em relação ao meu propósito.

De uma linha recta diz-se, justificadamente, que se pode prolongar até ao infinito e aqui será vã subtileza distinguir entre o infinito e o progresso ulterior indeterminável (*progressus in indefinitum*). Quando se diz: Prolongai uma linha, embora seja mais correcto acrescentar *in indefinitum* do que *in infinitum*, porque o primeiro significa apenas: prolongai-a até onde *quiserdes* e o segundo: *não devereis* nunca terminar o seu prolongamento (o que não é aqui o que se pretende), a primeira expressão está perfeitamente certa se se trata apenas de *poder*, pois que podereis sempre prolongá-la até ao infinito. E o mesmo se passa em todos os casos em que se fala tão-só da progressão, ou seja, da

passagem progressiva da condição para o condicionado; este progresso possível continua até ao infinito na série dos fenómenos. A partir de um casal de antepassados, e seguindo uma linha descendente da geração, podereis avançar sem fim e conceber perfeitamente que assim realmente|se continue no mundo, porque aqui a razão não precisará nunca da totalidade absoluta da série, visto que não a pressupõe como condição e como *dada (datum)*, mas apenas como algo condicionado, que só é susceptível de ser dado *(dabile)* e que se prolonga sem fim.

A 512 B 540

Muito diferente é a questão de saber até que ponto se estende a regressão que, numa série, se eleva do condicionado dado às suas condições; se posso dizer que é uma *regressão ao infinito* ou somente uma regressão que se *prolonga indefinidamente (in indefinitum)* e se poderei, consequentemente, ascender até ao infinito na série dos antepassados dos homens actualmente vivos ou se apenas pode dizer-se que, por mais longe que remonte, não poderei nunca encontrar um fundamento empírico que me permita considerar a série como limitada em qualquer ponto, de tal modo que sou autorizado e ao mesmo tempo obrigado a procurar ainda os antecessores de cada um dos antepassados, embora não os possa precisamente pressupor.

Direi, por conseguinte, que, se o todo for dado na intuição empírica, a regressão continua até ao infinito na série das suas condições internas. Mas, se apenas for dado um termo da série e a regressão deva prosseguir desse termo até à totalidade absoluta, haverá somente uma regressão de extensão indefinida| *(in indefinitum)*. Assim, pode dizer-se da divisão de uma matéria dada entre os seus limites (de um corpo), que continua até ao infinito, porque esta matéria é dada totalmente na intuição empírica e, por conseguinte, com todas as suas partes possíveis. Ora, como a condição deste todo é a sua parte e a condição desta parte é a parte da parte, etc., e nesta regressão da decomposição não se encontra nunca um membro incondicionado (indivisível) desta série de condições, não só não há em parte alguma um fundamento empírico para suspender a divisão, mas também os membros mais distantes desta divisão contínua são eles mesmos dados empiricamente antes dela; a divisão prosse-

A 513 B 541

gue, pois, até ao infinito. Em contrapartida, a série dos antepassados de um dado homem não pode ser dada na sua absoluta totalidade em nenhuma experiência possível; mas a regressão processa-se de cada termo dessa geração para um superior, de tal sorte que se não encontra um limite empírico que represente um termo como absolutamente incondicionado. Entretanto, como os termos que poderiam fornecer essa condição não residem na intuição empírica do todo, anteriormente à regressão, esta não segue até ao infinito (na divisão do dado), mas estende-se indefinidamente na busca de mais termos a acrescentar aos dados, termos que, por seu turno, são sempre apenas dados como condicionados.

| Em nenhum destes dois casos, tanto no *regressus in infinitum* como no *in indefinitum*, se considera que a série das condições seja dada como infinita no objecto. Não são coisas dadas em si, são apenas fenómenos que, como condições uns dos outros, apenas são dados na própria regressão. A questão, portanto, já não é a de saber a grandeza desta série de condições, se ela é finita ou infinita, porque não é nada em si mesma; mas como devemos dispor a regressão empírica e até onde a prosseguir. Há aqui uma importante distinção a fazer quanto à regra deste progresso. Se o todo for dado *empiricamente*, é *possível* remontar *até ao infinito* na série das suas condições internas. Porém, se não for dado, ou se for dado unicamente pela regressão empírica só posso dizer: é possível, *até ao infinito*, ascender a condições cada vez mais altas da série. No primeiro caso podia dizer que há sempre mais membros, e membros empiricamente dados, do que os que atinjo pela regressão (da decomposição); no segundo, porém, que posso avançar cada vez mais na regresssão, porque nenhum membro é dado empiricamente como absolutamente incondicionado e admite, por conseguinte, sempre a possibilidade de um membro mais elevado e portanto a sua investigação como necessária. No primeiro caso era necessário *encontrar* sempre mais membros da série, mas no segundo é sempre necessário *procurar* ainda outros, porque nenhuma | experiência limita absolutamente. Com efeito, ou não tendes uma percepção que limite absolutamente a vossa regressão empírica e não devereis,

A 514 B 542

A 515 B 543

nesse caso, considerar terminada a vossa regressão; ou tendes essa percepção, que limita a vossa série, e não poderá então ser uma parte da série já percorrida (porque *o que limita* deverá distinguir-se do que *por ele é limitado*); tereis então que continuar a vossa regressão até essa condição e assim sucessivamente.

A próxima secção colocará estas observações na sua verdadeira luz graças à sua aplicação.

Nona Secção

DO USO EMPÍRICO DO PRINCÍPIO REGULADOR DA RAZÃO RELATIVAMENTE A TODAS AS IDEIAS COSMOLÓGICAS

Não havendo um uso transcendental dos conceitos puros do entendimento, nem dos conceitos puros da razão, como já por diversas vezes mostrámos, visto a totalidade absoluta das séries das condições no mundo sensível assentar unicamente no uso transcendental da razão, que exige a totalidade incondicio- A 516 B 544 nada daquilo que pressupõe | como coisa em si; e como, por outro lado, o mundo sensível nada contém de semelhante, nunca se pode falar da grandeza absoluta das séries no mundo sensível, nem saber se podem ser *em si* limitadas ou ilimitadas, mas somente até onde devemos remontar na regressão empírica, que conduz a experiência às suas condições, a fim de, segundo a regra da razão, não nos determos em nenhuma outra solução destas questões, que não seja aquela que é conforme ao objecto.

Resta-nos, pois, unicamente, *o valor do princípio da razão* como regra da *progressão* e da grandeza de uma experiência possível, depois de se ter sobejamente demonstrado o seu não-valor como princípio constitutivo dos fenómenos em si. Assim, se conseguirmos pôr em evidência, de modo indubitável, esse valor, cessará por completo o conflito da razão consigo mesma; porque se abolirá, mediante esta solução crítica, não só a aparência que a punha em discórdia consigo mesma, mas em seu lugar será estabelecido o sentido em que concorda consigo mesma e cuja falsa interpretação era a única causa de conflito;

deste modo, um princípio, de *dialéctico* que era, converter-se-á em *doutrinal*. De facto, se pudesse confirmar-se o sentido subjectivo deste princípio, que consiste em determinar o uso mais lato possível do entendimento na experiência, em conformidade com os objectos dessa experiência, isso equivaleria a que, | à maneira de um axioma (o que é impossível pela razão pura), determinasse *a priori* os objectos em si mesmos; porque mesmo um axioma, em relação aos objectos da experiência, não poderia ter uma influência maior sobre a extensão e rectificação do nosso conhecimento do que mostrar-se eficaz no uso empírico mais extenso do nosso entendimento. A 517 B 545

I. SOLUÇÃO DA IDEIA COSMOLÓGICA DA TOTALIDADE DA COMPOSIÇÃO DOS FENÓMENOS NUM UNIVERSO

Tanto aqui como nas restantes questões cosmológicas, o fundamento do princípio regulador da razão é a proposição seguinte: Na regressão empírica não é possível encontrar-se nenhuma *experiência de um limite absoluto* e, por conseguinte, nenhuma experiência de qualquer condição que, como tal, seja *do ponto de vista empírico, absolutamente incondicionada*. A razão disso é que tal experiência deveria conter uma limitação dos fenómenos pelo nada, ou pelo vácuo, em que a regressão continuada pudesse embater, mediante uma percepção, o que é impossível.

Esta proposição, que significa apenas que, na regressão empírica, unicamente se atinge uma condição | que, por sua vez deverá ser considerada como condicionada empiricamente, contém *in terminis* esta regra de que, por mais longe que progrida na série ascendente, terei sempre de procurar um termo mais elevado da série, quer esse termo seja ou não conhecido pela experiência. A 518 B 546

Ora, para a resolução do primeiro problema cosmológico, apenas falta decidir ainda se na regressão para a grandeza incondicionada do universo (no tempo e no espaço) esta ascensão, que nunca encontra limite, se poderá chamar uma *regressão ao infinito* ou apenas uma *regressão indefinidamente continuada (in indefinitum)*.

A simples representação geral da série de todos os estados pretéritos do mundo, tal como das coisas que se encontram simultaneamente no espaço do mundo, é tão-só uma regressão empírica possível, que aliás concebo de uma maneira ainda indeterminada e da qual unicamente pode nascer o conceito de uma tal série de condições para a percepção dada*. Ora só no conceito possuo o universo,| mas de modo algum (como um todo) na intuição. Da sua grandeza não posso, pois, inferir a grandeza da regressão, nem determinar esta de acordo com aquela; pelo contrário, tenho de formar um conceito da grandeza do mundo através da grandeza da regressão empírica. Desta, porém, nada mais sei senão que, de cada membro dado da série de condições, deverei sempre ascender, empiricamente, a um membro mais elevado (mais distante). Assim, pois, a grandeza da totalidade dos fenómenos não é determinada em absoluto; por conseguinte, também não se pode afirmar que esta regressão segue até ao infinito, porque seria antecipar os membros que a regressão ainda não atingiu e tão grande se representaria a sua quantidade que nenhuma síntese empírica a atingiria e, por conseguinte, seria *determinar* (embora só negativamente) a grandeza do mundo antes da regressão, o que é impossível. Com efeito, o mundo não me é dado por nenhuma intuição (na sua totalidade), nem também a sua grandeza me é dada anteriormente à regressão. Por esse motivo nada podemos dizer da grandeza do mundo em si, nem sequer que nela se verifica um *regressus in infinitum*; só de acordo com a regra que nele determina a regressão empírica é que podemos procurar o conceito da sua grandeza. Esta regra, porém, diz apenas que, por mais longe que se tenha avançado na série das condições empíricas, nunca podemos admitir um limite absoluto;| temos que subordinar cada

A 519 B 547 — A 520 B 548

* Esta série do mundo também não pode, por conseguinte, ser maior nem mais pequena do que a regressão empírica possível, sobre a qual unicamente repousa o seu conceito. E como esta regressão não pode dar nenhum *infinito* determinado e muito menos um finito determinado (absolutamente limitado), resulta claramente que não podemos admitir a grandeza do mundo, nem como finita nem como infinita, pois a regressão (mediante a qual nos é representada) não permite nem uma nem outra.

fenómeno, como condicionado, a outro que é sua condição e avançar, portanto, em direcção a esta condição, o que é o *regressus in indefinitum*, o qual, porque não determina qualquer grandeza no objecto, se distingue bem claramente do *regressus in infinitum*.

Não posso, portanto, dizer que o mundo é *infinito* quanto ao tempo passado ou quanto ao espaço. Porque um tal conceito de grandeza, como conceito de uma infinitude dada, é empiricamente impossível; logo, completamente impossível em relação ao mundo como objecto dos sentidos. Não direi também que a regressão de uma percepção dada a tudo o que a limite numa série, tanto no espaço como no tempo passado, alcança o *infinito*; porque isto pressupõe a infinitude da grandeza do mundo; e também não direi que é *finita*; porque o limite absoluto também é empiricamente impossível. Por conseguinte, nada poderei dizer do objecto total da experiência (do mundo sensível), mas tão-só da regra, segundo a qual a experiência deverá realizar-se e prosseguir de acordo com o seu objecto.

Sendo assim, a primeira resposta à questão cosmológica relativa à grandeza do mundo é negativa e é a seguinte: o mundo não tem um primeiro começo no tempo, nem um limite extremo no espaço.

Com efeito, no caso contrário, seria limitado de um lado pelo tempo vazio, e de outro|pelo espaço vazio; ora, visto que, A 521 B 549 como fenómeno, não pode ter em si mesmo nenhum desses limites, porque o fenómeno não é uma coisa em si, teria de ser possível uma percepção da limitação por um tempo ou um espaço absolutamente vazios, mediante a qual estes limites do mundo fossem dados numa experiência possível. Tal experiência, por totalmente vazia de conteúdo, é impossível. Por conseguinte, um limite absoluto do mundo é empiricamente e, portanto, também absolutamente impossível *.

---

* Observar-se-á, que a prova foi aqui conduzida de uma maneira completamente diferente da prova dogmática, apresentada mais acima na antítese da primeira antinomia. Aí, tínhamos considerado o mundo sensível, segundo o modo de representação vulgar e dogmático, como uma coisa que era dada em si mesma, anteriormente a toda a regressão, na sua totalidade e tínhamos-lhe

Daqui resulta ao mesmo tempo esta resposta *afirmativa*: a regressão na série dos fenómenos do mundo, como uma determinação da grandeza do mundo, prossegue *in indefinitum*; o que equivale a dizer que o mundo sensível não tem grandeza absoluta; mas que a regressão empírica (unicamente pela qual pode ser dado pelo lado das suas condições) tem a sua regra, que é a de progredir de cada membro da série, como de um condicionado, para outro sempre mais distanciado (quer seja por experiência própria, seja mediante|o fio da história ou pela cadeia dos efeitos e suas causas) e nunca se eximir ao alargamento do uso empírico possível do entendimento, o que é também a tarefa própria e única da razão nos seus princípios.

A 522 B 550

Não se prescreve aqui uma regressão empírica determinada, prosseguida incessantemente em certa espécie de fenómenos, como por exemplo, remontar a partir de uma pessoa viva, sucessivamente, a uma série de antepassados, sem esperança de encontrar um primeiro casal ou a avançar na série dos corpos celestes sem admitir um sol extremo; impõe-se-nos, sim, o progresso de fenómenos para fenómenos, mesmo que estes não forneçam nenhuma percepção real (se a percepção, para a nossa consciência, for demasiado fraca em grau para se converter em experiência), porque, apesar disso, pertencem à experiência possível.

Todo o começo está no tempo e todo o limite do que é extenso encontra-se no espaço. Mas o espaço e o tempo estão unicamente no mundo dos sentidos. Por conseguinte, os fenómenos só condicionalmente estão limitados *no mundo*, mas o próprio *mundo* não é limitado, nem condicional nem incondicionalmente.

Exactamente por este motivo, e porque o mundo nunca *pode* ser *dado na totalidade*, nem mesmo a própria série das condições para um dado condicionado *pode* ser *dada integralmente*, é que o conceito da grandeza do mundo só pode ser dado pela regres-

---

recusado todo o lugar determinado no tempo e no espaço, se não ocupasse todos os tempos e todos os espaços. Por isso o resultado era também diferente deste de aqui, a saber, concluía-se pela infinidade real do mundo.

são|e nunca, antes dela, numa intuição colectiva. Aquela regressão, A 523 B 551
porém, consiste sempre unicamente na *determinação* da grandeza e não oferece, por isso, um conceito *determinado* nem, por conseguinte, também o conceito de uma grandeza que seria infinita em relação a uma certa medida; não prossegue, pois, até ao infinito (de certo modo dado), mas até uma distância indeterminada, para proporcionar (à experiência) uma grandeza que só mediante esta regressão se torna real.

II. SOLUÇÃO DA IDEIA COSMOLÓGICA QUE DIZ RESPEITO À TOTALIDADE DA DIVISÃO DE UM TODO DADO NA INTUIÇÃO

Quando divido um todo que é dado na intuição, parto de um condicionado para as condições da sua possibilidade. A divisão das partes (*subdivisio* ou *decompositio*) é uma regressão na série destas condições. A totalidade absoluta desta *série* só seria dada se a regressão pudesse atingir as partes *simples*. Mas, se todas as partes, numa decomposição continuamente prosseguida, são sempre divisíveis, a divisão, isto é, a regressão, vai *in infinitum* do condicionado para as suas condições, porque as condições (as partes) estão contidas no próprio condicionado e, sendo este dado totalmente numa|intuição encerrada em seus limites, são A 524 B 552
também dadas conjuntamente. A regressão não deve pois denominar-se simplesmente regressão *in indefinitum*, única que permitia a ideia cosmológica precedente, em que do condicionado se devia prosseguir até às suas condições, que lhe sendo exteriores, não eram, por conseguinte, dadas simultaneamente com o condicionado, mas tão-só acrescentadas na regressão empírica. Todavia, não é de modo algum permitido afirmar de um semelhante todo, divisível até ao infinito, *que é constituído por um infinito de partes*. Porque, embora todas as partes estejam contidas na intuição do todo, *toda a divisão não* está, porém, aí contida, pois só consiste na decomposição, sempre continuada, ou na própria regressão, pela qual a série se torna real. Ora, como esta regressão é infinita, todos os membros (partes) que atinge estão contidos como *agregados* no todo, mas não *a série* inteira *da divisão*, que é sucessivamente infinita e nunca *inteira* e, por con-

seguinte, não pode apresentar uma multidão infinita nem a síntese dessa multidão num todo.

Esta observação geral pode-se, em primeiro lugar, aplicar muito facilmente ao espaço. Qualquer espaço intuído em seus limites é um *todo* cujas partes, na decomposição, são, por sua vez, sempre espaços e que é, portanto, divisível até ao infinito.

A 525 B 553 |Daqui resulta, muito naturalmente, a segunda aplicação a um fenómeno externo encerrado em seus limites (a um corpo). A divisibilidade do corpo funda-se na divisibilidade do espaço, que constitui a possibilidade do corpo como um todo extenso. Este é pois divisível até ao infinito, sem que, todavia, seja por isso constituído por uma infinidade de partes.

Na verdade, parece que, se um corpo deve ser representado como substância no espaço, deverá distinguir-se deste no que respeita à lei da divisibilidade do espaço, pois que se pode sem dúvida admitir, em todo o caso, que a decomposição nunca pode eliminar no espaço toda a composição, senão o espaço, não tendo de resto nada de subsistente, desapareceria (o que é impossível); mas que nada restaria se se suprimisse em pensamento toda a composição da matéria, eis o que não parece susceptível de se conciliar com o conceito de uma substância, que deveria ser propriamente o sujeito de toda a composição e deveria subsistir em seus elementos, mesmo que se anulasse a união destes elementos no espaço, união pela qual constituem um corpo. Todavia, com o que no *fenómeno* se chama substância não se passa o mesmo que se poderia pensar de uma coisa em si mediante um puro conceito do entendimento. Aquela não é um

A 526 B 554 sujeito absoluto, mas uma imagem permanente da sensibilidade| e tão-só uma intuição, na qual não se encontra nada de incondicionado.

Muito embora se verifique, sem dúvida nenhuma, esta regra da progressão ao infinito na subdivisão de um fenómeno, enquanto um simples preenchimento do espaço, não tem contudo validade quando pretendemos estendê-la à multidão de partes de certo modo já separadas no todo dado, pelo que constituem um *quantum discretum*. Admitir que, num todo articulado (organizado), cada uma das partes é, por sua vez, arti-

culada e que, deste modo, na divisão das partes até ao infinito sempre se descobrem novas partes organizadas, numa palavra, que o todo seja organizado até ao infinito, não se pode absolutamente conceber, embora possamos perfeitamente admitir que as partes da matéria, na sua decomposição ao infinito possam ser organizadas. Com efeito, a infinidade da divisão de um fenómeno dado no espaço funda-se unicamente em que, por esse fenómeno, é dada apenas a divisibilidade, isto é, uma pluralidade de partes absolutamente indeterminada em si, enquanto as partes só pela subdivisão são dadas e determinadas; em suma, funda-se em que o todo não esteja em si já subdividido. Por esse motivo, a divisão pode determinar no todo uma pluralidade que vai tão longe quanto se queira avançar na regressão da divisão. Em contrapartida, num corpo orgânico,|articulado até ao infinito, o todo está já representado, precisamente por este conceito, como estando já subdividido e nele se encontraria uma multidão de partes, determinada em si, mas infinita, anterior à regressão da divisão; pelo que nos contradizemos a nós mesmos, porque consideramos esta evolução infinita, como série que não se pode jamais terminar (infinita), e todavia completa no seu conjunto. A divisão infinita designa apenas o fenómeno como *quantum continuum* e é inseparável do preenchimento do espaço, porque neste reside o fundamento da divisibilidade infinita. Mas, logo que algo é considerado *quantum discretum*, determina-se a multidão de unidades que contém, que é por isso sempre igual a um número. Só a experiência permite decidir até onde a organização pode alcançar num corpo organizado e, embora não chegue certamente a nenhuma parte inorgânica, tais partes deveriam encontrar-se pelo menos na experiência possível. Mas, saber até onde se estende a divisão transcendental de um fenómeno em geral, não é da competência da experiência, mas é um princípio da razão, que nunca considera absolutamente terminada a regressão empírica na decomposição do que é extenso, realizada de acordo com a natureza desse fenómeno.

A 527 B 555

*
* *

A 528 B 556 *Nota final sobre a solução das ideias matemático-transcendentais e advertência sobre a solução das ideias dinâmico-transcendentais*

Quando representámos num quadro a antinomia produzida na razão pura por todas as ideias transcendentais, ao mostrarmos o fundamento desse conflito e o único meio de o anular, que consistia em considerar falsas ambas as afirmações opostas, representámos sempre as condições como pertencentes ao condicionado segundo as relações de espaço e tempo; é este o habitual pressuposto do comum entendimento humano, sobre o qual também esse conflito assentava totalmente. Nessa perspectiva, todas as representações dialécticas da totalidade, na série das condições de um condicionado dado, eram integralmente da *mesma espécie*. Era sempre uma série em que a condição e o condicionado estavam ligados como termos da mesma série, sendo assim *da mesma espécie*, porque a regressão nunca era concebida como acabada e, para que tal acontecesse, era preciso que um termo condicionado em si tivesse sido falsamente admitido como termo primeiro e, portanto, como incondicionado. Não foi, pois, o objecto, isto é, o condicionado, mas, pelo contrário, a série|de condições desse condicionado, que por toda a A 529 B 557 parte se investigou, simplesmente do ponto de vista da sua grandeza e assim a dificuldade, que não se podia resolver por comparação, mas unicamente cortando completamente o nó, consistia em que a razão dava ao entendimento um objecto ou *demasiado grande* ou *demasiado pequeno*, de maneira que o entendimento nunca podia chegar a igualar a ideia da razão.

Passamos por alto aqui uma distinção essencial, dominante entre os objectos, ou seja, entre os conceitos do entendimento que a razão aspira a elevar as ideias, a saber, que na tábua das categorias atrás apresentada duas delas significam uma síntese *matemática* e as duas restantes uma síntese *dinâmica* dos fenómenos. Até aqui pudemos ignorá-la, porquanto na representação geral de todas as ideias transcendentais cingimo-nos sempre

apenas às condições *no fenómeno* e, do mesmo modo, nas duas antinomias matemático-transcendentais não tínhamos nenhum outro *objecto* senão aquele que está no fenómeno. Agora, porém, avançando para os conceitos *dinâmicos* do entendimento, na medida em que devem ajustar-se à ideia da razão, essa distinção torna-se importante e abre-nos uma perspectiva totalmente nova quanto ao processo em que a razão está envolvida, processo que anteriormente tinha sido *encerrado* porque de ambos os lados assentava em falsos pressupostos, mas que agora, encontrando-se porventura na antinomia | dinâmica um pressuposto susceptível de estar de acordo com a pretensão da razão, poderá nestas perspectivas ser resolvido por um *compromisso*, a contento de ambas as partes, se o juiz suprir a escassez de razão dos argumentos jurídicos que de ambos os lados tinham aduzido falsamente, o que não era possível no conflito da antinomia matemática. A 530 B 558

As séries de condições são, é certo, todas elas homogéneas, na medida em que se considera apenas a sua *extensão*, para ver se são adequadas à ideia ou são demasiado grandes ou demasiado pequenas para ela. Porém, o conceito do entendimento, que fundamenta estas ideias, contém, ou simplesmente uma *síntese do homogéneo* (o que se pressupõe em todas as grandezas, tanto na composição como na divisão), ou também a do *heterogéneo*, o que pode pelo menos ser admitido na síntese dinâmica, tanto na da ligação causal como na da ligação do necessário com o contingente.

Daí provém que, na ligação matemática das séries dos fenómenos, só possa introduzir-se uma condição *sensível*, isto é, uma condição que seja ela própria uma parte da série; em contrapartida, a série dinâmica de condições sensíveis admite ainda uma condição heterogénea que não é uma parte da série, mas que, como simplesmente *inteligível*, se encontra fora da série; pelo que | satisfaz a razão e antepõe o incondicionado aos fenómenos, sem perturbar a série destes, sempre condicionada, e sem a romper, contrariamente aos princípios do entendimento. A 531 B 559

Pelo facto das ideias dinâmicas permitirem uma condição dos fenómenos exterior à série dos mesmos, ou seja, uma condi-

ção que não é fenómeno, o resultado é completamente diferente do da antinomia matemática. Esta, em verdade, fazia que ambas as afirmações dialécticas opostas fossem declaradas falsas. Pelo contrário, o totalmente condicionado das séries dinâmicas, que é inseparável delas consideradas como fenómenos, unido à condição, empiricamente incondicionada, mas também *não-sensível*, satisfaz por um lado o *entendimento* e por outro lado a *razão** e, enquanto caem, igualmente, os argumentos dialécticos que, de um modo ou de outro, procuravam a totalidade incon-

A 532 B 560 dicionada nos simples fenómenos, as proposições |da razão, no sentido assim corrigido, *podem ser ambas verdadeiras*; o que nunca se poderá verificar nas ideias cosmológicas que apenas se referem à unidade matemática incondicionada, porque nesta não se encontra nenhuma condição da série dos fenómenos, que não seja ela própria fenómeno, e, como tal, constitui um termo da série.

III. SOLUÇÃO DAS IDEIAS COSMOLÓGICAS QUE DIZEM RESPEITO À TOTALIDADE DA DERIVAÇÃO DOS ACONTECIMENTOS DO MUNDO A PARTIR DAS SUAS CAUSAS

Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra. Ora, como a *causalidade* dos fenómenos repousa em condições de tempo, e o estado precedente, se sempre tivesse sido, não teria produzido um efeito que se mostra a primeira vez no tempo, a causalidade da causa do que

---

* Com efeito, o entendimento não permite, *entre os fenómenos*, nenhuma condição que seja em si mesma empiricamente incondicionada. Todavia, se para um condicionado (no fenómeno) podemos conceber, sem romper o mínimo que seja a série das condições empíricas, uma condição *inteligível*, que não pertenceria, portanto, à série dos fenómenos como seu termo, uma tal condição poderia ser admitida como *empiricamente incondicionada*, de tal modo que a regressão empírica contínua não seria de modo algum interrompida.

acontece ou começa, também *começou* e, segundo o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa.

| Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal. A 533 B 561

É sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja esta ideia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade. *A liberdade* | *no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coacção* dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afectado* (pelos móbiles da sensibilidade); e chama-se *animal (arbitrium brutum)* quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis. A 534 B 562

Facilmente se reconhece que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada aconte-

cimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias e, por conseguinte, como os fenómenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as acções como suas consequências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. Porque esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, teria, não obstante, *devido* acontecer e, portanto, a sua causa no fenómeno não era pois tão determinante a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos.

A 535 B 563 |Acontece aqui, pois, o que se encontra em geral no conflito de uma razão que se atreve a ultrapassar os limites de uma experiência possível; a saber: que o problema não é propriamente *fisiológico*, mas *transcendental*. Eis porque a questão acerca da possibilidade da liberdade, se é certo que diz respeito à psicologia, só no entanto compete à filosofia transcendental resolvê-la, visto que assenta em argumentos dialécticos da simples razão pura. Ora, para pôr esta em condições de dar a este assunto uma resposta satisfatória, coisa a que se não pode eximir, devo primeiro procurar determinar mais de perto, mediante uma observação, o seu procedimento neste problema.

Se os fenómenos fossem coisas em si, e, portanto, o espaço e o tempo fossem formas da existência das coisas em si, as condições e o condicionado pertenceriam sempre, como termos, a uma só e mesma série, e daí também, no caso presente, resultaria a antinomia comum a todas as ideias transcendentais, isto é, toda a série seria inevitavelmente demasiado grande ou demasiado pequena para o entendimento. Porém, os conceitos dinâmicos da razão, de que nos ocupamos neste número e no seguinte, têm a particularidade de se poderem abstrair também da grandeza da série das condições, visto não se referirem a um objecto considerado como grandeza, mas tão-só à sua *existência*,
A 536 B 564 sendo neles importante apenas a relação|dinâmica da condição ao condicionado, de modo que, na questão acerca da natureza e

da liberdade, já se nos depara a dificuldade de saber se a liberdade em geral será possível e, no caso afirmativo, se poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; ou seja, por conseguinte, se se trata de uma proposição verdadeiramente disjuntiva como esta: todo o efeito no mundo deve ser proveniente *ou* da natureza *ou* da liberdade, ou se não poderão *ambas* verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva. A exactidão daquele enunciado, respeitante ao encadeamento universal de todos os acontecimentos do mundo sensível, de acordo com leis naturais imutáveis, já está estabelecida como um princípio da analítica transcendental e não comporta excepção. Trata-se, pois, somente de saber se, apesar deste princípio, em relação a este mesmo efeito determinado pela natureza, se pode verificar também a liberdade ou se esta é completamente excluída por essa regra inviolável. E aqui a hipótese comum, mas enganosa, da *realidade absoluta* dos fenómenos, mostra bem quanto é prejudicial o seu efeito de confundir a razão. Pois que, se os fenómenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade. A natureza é então a causa completa e por si só suficiente, determinante de cada acontecimento, e a condição de cada um deles está sempre contida, unicamente, na série dos fenómenos que, juntamente com os seus efeitos, estão necessariamente submetidos à lei natural. Se, pelo contrário, | os fenómenos nada mais valem do que de facto são, quer dizer, se não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenómenos. Uma causa inteligível desse género, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenómenos, embora os seus efeitos se manifestem e assim possam ser determinados por outros fenómenos. Encontram-se pois, ela e a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas. O efeito, portanto, pode considerar-se livre quanto à sua causa inteligível e, quanto aos fenómenos, consequência dos mesmos segundo a necessidade da natureza; esta distinção, apresentada em geral e de uma maneira abstracta, deverá parecer extremamente subtil e obs-

A 537 B 565

cura, mas esclarecer-se-á todavia na aplicação. Aqui, pretendi apenas observar que, sendo o encadeamento universal de todos os fenómenos num contexto da natureza uma lei inexorável, anularia necessariamente toda a liberdade se obstinadamente admitíssemos a realidade dos fenómenos. Eis porque todos aqueles que nese ponto seguem a opinião corrente nunca lograram conciliar a natureza e a liberdade.

A 538 B 566 *Possibilidade da causalidade pela liberdade, em acordo com a lei universal da necessidade universal da natureza*

Chamo *inteligível*, num objecto dos sentidos, ao que não é propriamente fenómeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenómeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objecto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenómenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua *acção*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenómeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito. Esta dupla maneira de pensar a faculdade de um objecto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que devemos formar dos fenómenos e de uma experiência possível. Pois que, tendo estes fenómenos que ter por fundamento um objecto transcendental que os determine como simples representações, visto não serem coisas em A 539 B 567 si, nada impede de atribuir a este objecto| transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma *causalidade*, que não é fenómeno, embora o seu *efeito* se encontre, ainda assim, no fenómeno. Toda a causa eficiente, porém, tem de ter um *carácter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *carácter empírico*, mediante o qual os seus actos, enquanto fenómenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenómenos e segundo as leis constantes da natureza,

destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *carácter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus actos, como fenómenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenómeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro carácter, o carácter da coisa no fenómeno, e ao segundo o carácter da coisa em si mesma.

Este sujeito agente não estaria, quanto ao seu carácter inteligível, submetido a quaisquer condições de tempo; porque o tempo é só a condição dos fenómenos, mas não das coisas em si. Não *surgiria* nem *cessaria* nele qualquer *acto* e não estaria, por conseguinte,|submetido à lei de toda a determinação do tempo, A 540 B 568 de tudo o que é susceptível de alteração, a saber, que tudo *o que acontece* encontra a sua causa nos *fenómenos* (do estado precedente). Numa palavra, a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível. Este carácter inteligível, é certo que não se poderia nunca conhecer imediatamente, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece; teria, porém, que se conceber de acordo com o carácter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objecto transcendental por fundamento aos fenómenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si.

Pelo seu carácter empírico, este sujeito estaria submetido, enquanto fenómeno, a todas as leis da determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenómeno, decorreriam inevitavelmente da natureza. Assim como os fenómenos exteriores influem nele, assim como o seu carácter empírico, ou seja, a lei da sua causalidade, seria conhecida pela experiência, assim também todas as suas acções se deveriam poder explicar por leis naturais e todos os requisitos para a sua determinação completa e necessária se deveriam encontrar numa experiência possível.

A 541 B 569 Pelo seu carácter inteligível porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenómenos; e como nele, enquanto *númeno*, nenhuma mudança *acontece* que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenómenos enquanto causas, este ser activo seria, nas suas acções, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível. Dir-se-ia dele, muito acertadamente, que inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a acção comece *nele mesmo*; e isto seria válido sem que, por isso, os efeitos no mundo sensível tivessem que se iniciar espontaneamente, porque estes são sempre anteriormente determinados por condições empíricas no tempo que precede, mas só mediante o carácter empírico (que é simplesmente o fenómeno do inteligível), e são possíveis unicamente como uma continuação da série das causas naturais. Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo acto e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível.

A 542 B 570

Esclarecimento da ideia cosmológica de uma liberdade em união com a necessidade universal da natureza

Achei conveniente traçar primeiro o esboço da solução do nosso problema transcendental, para que melhor se pudesse abranger a marcha da razão ao resolvê-lo. Vamos agora decompor essa solução nos seus diversos momentos e examinar cada um deles em particular.

É uma lei da natureza, que tudo o que acontece tem uma causa e a causalidade dessa causa, ou seja, a *acção*, porque precede no tempo e em relação a um efeito que *surgiu*, não pode por si mesma ter sido sempre, mas deve ter *acontecido*, possui também a sua causa entre os fenómenos, pela qual é determinada e, por consequência, todos os acontecimentos são determinados empiricamente numa ordem natural; esta lei, pela qual só os fenómenos podem constituir uma *natureza* e proporcionar os

os objectos de uma experiência, é uma lei do entendimento, da qual não nos é permitido desviar-nos, sob nenhum pretexto, nem dela exceptuar qualquer fenómeno, sob pena de o excluirmos de toda a experiência possível, distinguindo-o assim de todos os objectos da experiência|possível para fazer dele um mero ser da razão e uma quimera. A 543 B 571

Embora apenas haja aqui em vista uma cadeia de causas que não permite uma *totalidade absoluta* na regressão às suas condições, esta dificuldade não nos detém, pois que já foi eliminada na apreciação geral da antinomia em que cai a razão, quando, na série dos fenómenos, passa ao incondicionado. Se pretendermos ceder à ilusão do realismo transcendental, nem a natureza nem a liberdade nos restam. Aqui põe-se apenas o problema de saber se, reconhecendo na série completa de todos os acontecimentos somente a pura necessidade natural, será possível ainda considerar esta necessidade, por um lado, apenas como efeito natural, por outro lado, como efeito produzido pela liberdade, ou se entre estas duas espécies de causalidade há uma contradição estrita.

Entre as causas do fenómeno não pode certamente haver nada que por si possa iniciar, em absoluto, uma série. Toda a acção, enquanto fenómeno, na medida em que produz um acontecimento, é ela própria acontecimento ou ocorrência que pressupõe um outro estado em que se encontre a sua causa; e, assim, tudo que acontece é tão-só uma continuação da série, e nesta não é possível um começo que se efectue por si mesmo.| A 544 B 572 Todas as acções das causas naturais na sucessão temporal são, por sua vez, efeitos que pressupõem igualmente as suas causas na série do tempo. Não há que esperar da relação causal dos fenómenos uma acção *originária*, pela qual aconteça algo que anteriormente não era.

Mas será então também necessário que, sendo os efeitos fenómenos, e a causa daqueles também consista num fenómeno, deva também a causalidade da sua causa ser unicamente empírica? E não será antes possível, embora todo o efeito no fenómeno exija absolutamente uma ligação com a sua causa, segundo as leis da causalidade empírica, que essa causalidade empírica,

sem de nenhum modo romper o seu encadeamento com as causas naturais, possa ser todavia o efeito de uma causalidade não empírica, mas sim inteligível? Ou seja, essa causalidade inteligível seria o efeito da acção originária, em relação aos fenómenos, de uma causa que, enquanto tal, não seria fenómeno, mas inteligível mercê desse poder, embora de resto tenha de ser inteiramente incluída no mundo sensível, como elo de uma cadeia natural.

Necessitamos do princípio da causalidade dos fenómenos entre si para poder procurar e fornecer aos acontecimentos naturais condições naturais, ou seja, causas no fenómeno. Se isto é admitido, sem ser atenuado por qualquer excepção, o entendimento, que no seu uso empírico só vê a natureza em todos os A 545 B 573 |acontecimentos, e justificadamente, tem tudo o que pode exigir e as explicações físicas seguem o seu rumo imperturbável. Ora, não é causar-lhe o menor prejuízo admitir, seja de resto por simples ficção, que entre as causas naturais algumas há que tenham um poder puramente inteligível, visto o que o determina à acção não assentar nunca em condições empíricas, mas em simples princípios do entendimento, de modo que *a acção no fenómeno* dessas causas está de acordo com todas as leis da causalidade empírica. Com efeito, deste modo, o sujeito agente, como *causa phaenomenon*, estaria encadeado na natureza, em dependência indissolúvel de todas as suas acções, e só o *phaenomenon* deste sujeito (com toda a sua causalidade no fenómeno) encerraria certas condições que, se quisermos ascender do objecto empírico para o transcendental, deveriam considerar-se simplesmente inteligíveis. Pois que, se seguirmos a regra natural apenas naquilo que pode ser causa entre os fenómenos, é escusado preocupar-nos com o que no sujeito transcendental, que nos é desconhecido empiricamente, deve ser pensado como fundamento desses fenómenos e seu encadeamento. Esse fundamento inteligível não se refere às questões empíricas, mas diz respeito, de certa maneira, ao pensamento no entendimento A 546 B 574 puro|e embora os efeitos desse pensamento e dessa acção do entendimento puro se encontrem nos fenómenos, não deixarão estes últimos menos, por isso, de poder ser inteiramente explica-

dos pela sua causa no fenómeno, segundo leis naturais, desde que se siga como princípio supremo de explicação o seu carácter simplesmente empírico e se prescinda, como se fora totalmente desconhecido, do seu carácter inteligível, que é a causa transcendental do primeiro, excepto na medida em que nos pode ser indicado pelo carácter empírico enquanto constitui o seu sinal sensível. Apliquemos isto à experiência. O homem é um dos fenómenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também carácter empírico como todas as outras coisas da natureza. Observamos esse carácter através de forças e faculdades que manifesta nos seus efeitos. Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em actos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenómeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objecto meramente inteligível, porque a sua acção|não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objectos apenas segundo ideias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros). A 547 B 575

Que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos *imperativos* que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades activas. O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de facto, em todas

estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que *deverá* acontecer na natureza, nem tão-pouco que propriedades *deverá* ter um círculo; mas o que nela acontece ou que propriedades este último possui.

Este dever exprime uma acção possível, cujo fundamento
B 548 B 576 é um simples conceito, enquanto o fundamento | de uma mera acção da natureza terá que ser sempre um fenómeno. Ora, a acção deverá sempre ser possível sob as condições naturais, quando o dever se lhe aplica; mas estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenómeno. Por muitas que sejam as razões naturais que me impelem a *querer* e por mais numerosos que sejam os móbiles sensíveis, não poderiam produzir o *dever*, mas apenas um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado, ao passo que o *dever*, que a razão proclama, impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade. Quer seja um objecto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam no fenómeno, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo ideias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias acções que ainda *não aconteceram* e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade; de outra forma não esperaria das suas ideias efeitos alguns sobre a experiência.

Detenhamo-nos agora neste ponto e admitamos, pelo
A 549 B 577 menos como possível, que a razão possua, realmente, | causalidade em relação aos fenómenos; assim, a razão, por muito razão que seja, terá que dar mostras de um carácter empírico, porque toda a causa pressupõe uma regra, pela qual certos fenómenos se seguem como efeitos, e cada regra requer uma uniformidade de efeitos que funda o conceito da causa (como de uma faculdade). Este conceito, na medida em que deve ser

aclarado a partir de simples fenómenos, podemos designá-lo por carácter empírico e é constante, enquanto os efeitos aparecem sob diferentes formas, consoante a diversidade das condições que os acompanham e em parte os limitam.

Assim, o arbítrio de todo o homem possui um carácter empírico, que é tão-só uma certa causalidade da sua razão, na medida em que esta mostra, nos seus efeitos no fenómeno, uma regra segundo a qual se podem inferir os motivos racionais e as suas acções, quanto ao seu modo e aos seus graus, e julgar os princípios subjectivos do seu arbítrio. Visto que este carácter empírico tem de ser extraído, como efeito, dos fenómenos e da regra destes, que a experiência fornece, todas as acções do homem no fenómeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu carácter empírico e pelas outras causas concomitantes; e se pudéssemos investigar até ao| fundo todos os fenó- A 550 B 578 menos do seu arbítrio, não haveria uma única acção humana que não pudéssemos predizer com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem. Em relação a este carácter empírico não há, pois, liberdade e só em relação a este podemos considerar o homem, se nos quisermos unicamente manter na *observação* e, como acontece na antropologia, pretendermos investigar fisiologicamente as causas determinantes das suas acções.

Quando, porém, examinamos estas mesmas acções do ponto de vista da razão, não da razão especulativa para as *explicar* na sua origem, mas simplesmente na medida em que a razão é causa capaz de as *produzir*, numa palavra, se relacionarmos as acções com a razão de um ponto de vista *prático*, encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza. Pois que, neste caso, *não deveria* talvez ter *acontecido* o que pelo curso da natureza *aconteceu* e, segundo os seus princípios empíricos, tinha inevitavelmente que acontecer. Por vezes, no entanto, descobrimos, ou pelo menos julgamos descobrir, que as ideias da razão mostraram realmente ter causalidade em relação às acções do homem, consideradas como fenómenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão.

A 551 B 579 Supondo-se então que se poderia dizer que a razão tem causalidade em relação aos fenómenos, poder-se-á qualificar de livre a sua acção, já que ela é necessária e determinada com o maior rigor no seu carácter empírico (no modo de sentir)? Este, por sua vez, é determinado no carácter inteligível (no modo de pensar). Porém, não conhecemos este último, apenas o designamos através de fenómenos que, na verdade, só nos dão a conhecer imediatamente o modo de sentir (o carácter empírico)*. Ora a acção, na medida em que se deve atribuir ao modo de pensar, como à sua causa, não *resulta* dele, todavia, segundo leis empíricas, isto é, de tal modo que as condições da razão pura sejam *anteriores*; são apenas os seus efeitos no fenómeno do sentido interno que *precedem*. A razão pura, como faculdade meramente inteligível, não está submetida à forma do tempo nem por conseguinte às condições da sucessão no tempo. A causalidade da razão no carácter inteligível não *nasce*, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo. Se assim A 552 B 580 fosse| estaria ela própria submetida à lei natural dos fenómenos, na medida em que esta lei determina séries causais quanto ao tempo, e a causalidade seria então natureza e não liberdade. Poderemos, portanto, dizer: se a razão pode possuir causalidade em relação aos fenómenos, é porque é uma faculdade, *pela* qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Porque a condição que se encontra na razão não é sensível e, portanto, ela mesma não começa. Sendo assim, verifica-se então aqui o que nos faltava em todas as séries empíricas, a saber, que a *condição* de uma série sucessiva de acontecimentos possa ser, ela mesma, empiricamente incondicionada. Porque aqui a condição se encontra *fora* da série dos fenómenos (no inteligível) e, por conseguinte, não está subme-

* A moralidade própria das acções (o mérito e a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta. As nossas imputações podem apenas reportar-se ao carácter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (*merito fortunae*), é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça.

tida a qualquer condição sensível e a qualquer determinação de tempo mediante uma causa anterior.

A mesma causa, todavia, pertence também, noutro aspecto, à série dos fenómenos. O próprio homem é fenómeno. O seu arbítrio tem um carácter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas acções. Não há nenhuma das condições, que determinam o homem de acordo com este carácter, que não esteja contida na série dos efeitos naturais e não obedeça à lei desses efeitos, mercê da qual não se encontra nenhuma causalidade empiricamente incondicionada do que acontece no tempo. Eis porque nenhuma acção dada (porque só pode ser percebida|como fenómeno) pode começar por si absolutamente. A 553 B 581 Mas não se pode dizer da razão que o estado, em que ela determina o arbítrio, seja precedido de outro em que esse próprio estado é determinado. Visto a própria razão não ser um fenómeno e não estar submetida a quaisquer condições da sensibilidade, não se verifica nela, quanto à sua causalidade, nenhuma sucessão no tempo, e, por conseguinte, não se lhe pode aplicar a lei dinâmica da natureza, que determina por regras a sucessão temporal.

A razão é, pois, a condição permanente de todas as acções voluntárias pelas quais o homem se manifesta. Cada uma delas está determinada no carácter empírico do homem ainda antes de acontecer. Em relação ao carácter inteligível, de que aquele é apenas o esquema sensível, nenhum *antes* ou *depois* é válido e toda a acção, independentemente da relação de tempo em que juntamente com outros fenómenos se insere, é o efeito imediato do carácter inteligível da razão pura. Esta, por conseguinte, age livremente, sem que seja dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais, por princípios, externos ou internos, mas precedentes no tempo; e esta sua liberdade não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenómenos), mas|também, positivamente, A 554 B 582 como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a acção voluntária,

não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenómenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro.

Para esclarecer o princípio regulador da razão mediante um exemplo extraído do uso empírico desse princípio, que não para o confirmar (pois tais provas não convêm às afirmações transcendentais), considere-se uma acção voluntária, por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; e que se investigam primeiro as razões determinantes que a suscitaram, para julgar em seguida como lhe pode ser imputada com todas as suas consequências. Do primeiro ponto de vista, examina-se primeiro o carácter empírico desse homem até às suas fontes, que se procuram na má educação, nas más companhias e, em parte também, na maldade de uma índole insensível à vergonha, atribuindo-se também, em parte, à leviandade e irreflexão e não deixando de ter em conta os motivos ocasionais que a motivaram. Em tudo isto se procede como em geral se faz no exame da série de causas determinantes de um efeito natural dado. Ora, embora se creia que|a acção foi assim determinada, nem por isso se censura menos o seu autor; não, aliás, pela sua má índole, nem pelas circunstâncias que sobre ele influíram, nem sequer pela sua conduta anterior; pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa acção inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas. E não se considera esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria, embora os móbiles sensíveis não lhe sejam nada favoráveis, mas completamente adversos; a acção é atribuída ao carácter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições

A 555 B 583

empíricas da acção, a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão.

Facilmente se vê neste juízo de imputação que se tem em mente, que a razão não é afectada por toda essa sensibilidade, que não se modifica (embora os seus fenómenos, isto é, | a maneira como se mostra nos seus efeitos, se alterem); nela nenhum estado anterior determina o seguinte, não pertencendo, portanto, à série das condições sensíveis que tornam necessários os fenómenos segundo leis naturais. Esta razão está presente e é idêntica em todas as acções que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo, mas ela própria não está no tempo nem cai, por assim dizer, num novo estado em que não estivesse antes; é *determinante* em relação a todo o novo estado, mas não *determinável*. Não se pode, pois, perguntar: porque não se determinou de outro modo a razão? mas apenas: porque não determinou de outro modo os *fenómenos* pela sua causalidade? A isto, porém, não há resposta possível. Com efeito, outro carácter inteligível teria dado outro carácter empírico e quando dizemos que, apesar de todo o seu anterior procedimento, o culpado poderia não ter mentido, queremos tão-só significar que a mentira está imediatamente sob o poder da razão e que esta, na sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenómeno e do curso do tempo e que a diferença de tempo, embora constitua uma diferença capital dos fenómenos nas suas relações recíprocas, visto estes não serem coisas em si nem, por conseguinte, causas em si, não poderia constituir nenhuma diferença entre as acções em relação à razão.

A 556 B 584

| Ao julgar acções livres em relação à sua causalidade, só podemos remontar *até* à causa inteligível, mas não podemos *ir além*. Podemos reconhecer que é livre, ou seja, determinada independentemente da sensibilidade e que, desse modo, pode ser a condição, incondicionada do ponto de vista sensível, dos fenómenos. Mas, porque é que o carácter inteligível dá precisamente estes fenómenos e este carácter empírico nas circunstâncias presentes? Responder a esta pergunta ultrapassa a faculdade da nossa razão e mesmo todo o direito que ela possui de formular perguntas. Era como se indagássemos porque é que o objecto

A 557 B 585

transcendental da nossa intuição sensível exterior só dá precisamente uma intuição *no espaço* e não qualquer outra. Mas o problema que tínhamos que resolver não nos obriga a isto; tratava-se apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma acção; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que, se pode haver naquela uma relação a uma espécie de condição completamente diferente da que há nesta, a lei da última não afecta a primeira e, por conseguinte, ambas se verificam independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem.

*

* *

Deverá observar-se que não pretendemos aqui expor a *realidade* da liberdade, como de uma das faculdades|que contêm a causa dos fenómenos do nosso mundo sensível. Não só isso não teria sido uma consideração transcendental, que apenas se ocupa de conceitos, nem poderia ser bem sucedida, porquanto se não pode concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência. Além disso, nem sequer pretendemos demonstrar a *possibilidade* da liberdade; nem tal se conseguiria, porquanto não se pode conhecer em geral nem a possibilidade de qualquer princípio real, nem a de qualquer causalidade, mediante simples conceitos *a priori*; a liberdade é aqui tratada apenas como ideia transcendental, mercê da qual a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de vista sensível, a série das condições no fenómeno, enredando-se assim numa antinomia com as próprias leis, que prescreve ao uso empírico do entendimento. Pudemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade.

A 558 B 586

IV. SOLUÇÃO DA IDEIA COSMOLÓGICA DA TOTALIDADE DA DEPENDÊNCIA DOS FENÓMENOS QUANTO À SUA EXISTÊNCIA EM GERAL

A 559 B 587

No número precedente, considerámos as mudanças do mundo sensível na série dinâmica, em que cada uma se subordina a outra como à sua causa. Agora, esta série de estados só nos serve de guia para atingir uma existência que possa ser a condição suprema de tudo que é mutável, ou seja, o *ser necessário*. Não se trata aqui da causalidade incondicionada, mas da existência incondicionada da própria substância. A série que temos diante de nós é propriamente só uma série de conceitos e não de intuições, na medida em que uma é a condição da outra.

Porém, facilmente se vê que, sendo tudo mutável no conjunto dos fenómenos e, portanto, condicionado na existência, não pode haver em parte alguma, na série da existência dependente, um membro incondicionado cuja existência seja absolutamente necessária e que, por conseguinte, se os fenómenos fossem coisas em si e, por isso mesmo, a sua condição pertencesse, juntamente com o condicionado, a uma única série de intuições, nunca se poderia encontrar um ser|necessário como condição da existência dos fenómenos do mundo dos sentidos.

A 560 B 588

Porém, a regressão dinâmica tem a seguinte particularidade, que a distingue da regressão matemática: visto esta só se referir propriamente à composição das partes num todo ou à decomposição do todo nas suas partes, as condições dessa série deverão sempre considerar-se como partes da série, portanto como homogéneas e, por conseguinte, como fenómenos, ao passo que nessa regressão em que se não trata da possibilidade de um todo incondicionado formado de partes dadas ou de uma parte incondicionada de um todo dado, mas da derivação de um estado a partir da sua causa, ou da derivação da existência contingente da própria substância a partir da existência necessária, não é precisamente necessário que a condição deva formar uma série empírica com o condicionado.

Na antinomia aparente que se nos depara resta-nos todavia ainda uma saída, visto que as duas proposições em conflito podem ser, ao mesmo tempo, ambas verdadeiras de pontos de vista diferentes, de tal modo que todas as coisas do mundo sen-

sível sejam inteiramente contingentes e, por conseguinte, apenas tenham uma existência empiricamente condicionada, embora haja também para toda a série uma condição não-empírica, isto é, um ser incondicionalmente necessário. Este, com efeito, enquanto condição inteligível, não pertenceria à série como seu membro (nem sequer como membro supremo),| nem tornaria empiricamente incondicionado nenhum membro da série, mas deixaria ao mundo sensível a sua existência empiricamente condicionada através de todos os seus membros. Esta maneira de fundar os fenómenos sobre uma existência incondicionada distingue-se da causalidade empiricamente incondicionada (da liberdade) tratada no número anterior em que, na liberdade, a própria coisa pertencia, enquanto causa (*substantia phaenomenon*), à série das condições e só a sua *causalidade* era pensada como inteligível; ao passo que aqui o ser necessário deve ser pensado totalmente fora da série do mundo sensível (como *ens extramundanum*) e como simplesmente inteligível, única maneira de evitar que seja ele próprio submetido à lei da contingência e da dependência de todos os fenómenos.

A 561 B 589

O *princípio regulador* da razão é, pois, relativamente ao nosso problema, que tudo no mundo sensível tem existência empiricamente condicionada, e que em parte alguma há nele, em relação a qualquer propriedade, uma necessidade incondicionada; que não existe nenhum membro da série de condições de que se não possa sempre esperar e investigar, até onde for possível, a condição empírica numa experiência possível; e que nada nos autoriza a derivar uma existência qualquer de uma condição exterior à série empírica ou considerá-la, na própria série, absolutamente independente e autónoma, sem que por isso se ponha em dúvida|que a série inteira possa fundar-se em qualquer ser inteligível (por conseguinte livre de toda a condição empírica e sobretudo contendo o fundamento da possibilidade de todos os fenómenos).

A 562 B 590

Não há nisto, porém, a intenção de provar a existência incondicionadamente necessária de um ser, nem também a de sobre ele fundar a possibilidade de uma condição simplesmente inteligível da existência dos fenómenos do mundo sensível, mas

tão-só o propósito de, tal como limitamos a razão para que não abandone o fio das condições sensíveis e não se extravie em princípios de explicação *transcendentes* e insusceptíveis de qualquer representação *in concreto*, também por outro lado limitarmos a lei do uso simplesmente empírico do entendimento, de modo que este não decida da possibilidade das coisas em geral e, apesar de o inteligível não nos poder servir para a explicação dos fenómenos, não o declare por isso *impossível*. Apenas nos limitámos a mostrar que a contingência universal de todas as coisas naturais e de todas as suas condições (empíricas) pode muito bem coexistir com o pressuposto arbitrário de uma condição necessária, embora puramente inteligível; ou seja, que se não encontra verdadeira contradição entre estas afirmações e que, por conseguinte, *ambas* podem, cada uma por seu lado, ser *verdadeiras*. Que um tal ser inteligível, absolutamente necessário, seja impossível em si, é o que não se pode de modo algum concluir, nem a partir da | contingência universal de tudo o que pertence ao mundo dos sentidos, nem a partir do princípio que nos impede tanto de nos determos em qualquer termo particular deste mundo, na medida em que é contingente, como de invocar uma causa exterior ao mundo. A razão segue o seu caminho no uso empírico e o seu caminho particular no uso transcendental. A 563 B 591

O mundo sensível só contém fenómenos, mas estes são simples representações, por sua vez sempre condicionadas de uma maneira sensível; e como aqui nunca temos por objectos coisas em si, não é de admirar que nunca nos seja legítimo saltar de um termo das séries empíricas, seja ele qual for, para fora do encadeamento da sensibilidade, como se fossem coisas em si, que existissem fora do seu fundamento transcendental e que se pudessem abandonar para procurar fora delas a causa da sua existência; o que devia acabar incontestavelmente por ter lugar nas *coisas* contingentes, mas não em simples *representações* de coisas, cuja própria contingência é só um fenómeno e não pode levar a nenhuma regressão além da que determina os fenómenos, ou seja, é empírica. Porém, pensar um fundamento inteligível dos fenómenos, ou seja, do mundo sensível, isento da contingência deste último. não é contrário à regressão empí-

rica ilimitada da série dos fenómenos, nem à sua contin-
A 564 B 592 gência| universal. Mas também isto é a única coisa que teríamos a fazer para suprimir a aparente antinomia e só deste modo se podia fazê-lo. Com efeito, se a condição de cada condicionado (quanto à existência), é sempre sensível, e por isso pertencente à série, ela mesma, por sua vez, é condicionada (como o demonstra a antítese da quarta antinomia). Seria necessário pois, ou manter um conflito com a razão, que exige o incondicionado, ou então colocar este fora da série, no inteligível, cuja necessidade não exige nem permite nenhuma condição empírica e é, portanto, incondicionadamente necessário em relação aos fenómenos.

O uso empírico da razão (relativamente às condições de existência no mundo sensível) não é afectado pelo facto de se admitir um ser simplesmente inteligível, mas vai sempre, segundo o princípio da contingência universal, de condições empíricas para outras mais elevadas, que são sempre igualmente empíricas. Porém, este princípio regulativo também não exclui a aceitação de uma causa inteligível, que não está na série, quando se trata do uso puro da razão (em relação aos fins). Com efeito, essa causa significa apenas o fundamento, para nós simplesmente transcendental e desconhecido, da possibilidade da série sensível em geral, e a existência desse fundamento, independente de todas as condições desta série e em relação a ela
A 565 B 593 incondicionadamente| necessária, não se opõe à ilimitada contingência das mesmas, nem portanto a uma regressão indefinida na série das condições empíricas.

Observação final a toda a antinomia da razão pura

Enquanto com os nossos conceitos da razão só temos por objecto a totalidade das condições no mundo sensível e o que, no tocante a este mundo, pode favorecer a razão, as nossas ideias são transcendentais, é certo, mas *cosmológicas*. Todavia, logo que pomos o incondicionado (que é o que realmente está em causa) no que se encontra totalmente fora do mundo dos sentidos, fora, por conseguinte, de qualquer experiência possível, as ideias tornam-se *transcendentes*; não servem somente para

o acabamento do uso empírico da razão (acabamento que é uma ideia nunca realizável, embora sempre a prosseguir) porquanto se separam deste por completo e se convertem elas próprias em objectos, cuja matéria não é extraída da experiência e cuja realidade objectiva não repousa no acabamento da série empírica, mas em conceitos puros *a priori*. Tais ideias transcendentes têm um objecto simplesmente inteligível, que é lícito admitir como objecto transcendental, de que aliás nada se sabe, sem que tenhamos da nossa parte, para o pensar como coisa determinável pelos seus predicados internos e distintivos, nem princípios de possibilidade|(enquanto coisa independente de todos os con- A 566 B 594 ceitos da experiência), nem a menor justificação para admitir tal objecto que, por conseguinte, é um mero ser de razão. Porém, de entre todas as ideias cosmológicas, aquela que deu nascimento à quarta antinomia é a que nos leva a arriscar este passo. Com efeito, a existência dos fenómenos, que não é de forma alguma fundada em si mesma, mas sempre condicionada, exige que procuremos algo de distinto de todos os fenómenos, por conseguinte um objecto inteligível, em que se não verifique essa contingência. Porém, uma vez que tomamos a liberdade de admitir uma realidade subsistente por si, fora do campo de toda a sensibilidade, teremos de considerar os fenómenos apenas como modos contingentes da representação de objectos inteligíveis por seres que são eles próprios inteligências; e então resta-nos apenas a analogia, pela qual utilizamos os conceitos da experiência, para formar qualquer conceito das coisas inteligíveis, das quais em si não temos o menor conhecimento. Como só pela experiência conhecemos o contingente, tratando-se aqui de coisas que não devem ser objectos de experiência, teremos de derivar o seu conhecimento a partir daquilo que é necessário em si, de conceitos puros de coisas em geral. Eis porque o primeiro passo que damos fora do mundo sensível nos obriga a iniciar|os novos A 567 B 595 conhecimentos pela investigação do ser absolutamente necessário e a derivar dos conceitos [1] deste ser os conceitos de todas as coisas, na medida em que são simplesmente inteligíveis; a esta tentativa nos dedicaremos no próximo capítulo.

[1] *A*. do conceito.

Capítulo III

O IDEAL DA RAZÃO PURA

Primeira Secção

DO IDEAL EM GERAL

Vimos anteriormente que se não podem, em absoluto, representar objectos pelos *conceitos puros do entendimento*, independentemente de todas as condições da sensibilidade, porque faltam as condições da sua realidade objectiva e neles só se encontra a simples forma do pensamento. Podem, sem dúvida, representar-se *in concreto*, quando se aplicam aos fenómenos, porque estes últimos constituem propriamente a matéria necessária para o conceito da experiência, que não é mais que um conceito do entendimento *in concreto*. As *ideias*, porém, ainda estão mais afastadas da realidade objectiva do que as *categorias*, pois não se encontra nenhum fenómeno em que possam ser representadas *in concreto*. Não obstante, contêm uma certa|integridade A 568 B 596 que nenhum conhecimento empírico possível atinge e a razão só tem aí em vista uma unidade sistemática de que tenta aproximar a unidade empírica possível, sem nunca a alcançar por completo.

Mas, ainda mais afastado da realidade objectiva do que a ideia, parece estar aquilo a que chamo o *ideal*, que é o que entendo pela ideia não somente *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia.

A humanidade, em toda a sua perfeição, não contém apenas a extensão de todas as propriedades essenciais que pertencem à natureza humana e constituem o conceito que dela formamos até ao perfeito acordo com os seus fins, o que seria a nossa ideia da humanidade perfeita; mas também tudo o que além deste con-

ceito pertence à determinação completa da ideia; pois que, de todos os predicados opostos, só um poderá ser adequado à ideia de homem supremamente perfeito. O que para nós é um ideal era para Platão uma *ideia do entendimento divino*, um objecto singular na intuição pura desse entendimento, a perfeição suprema de cada espécie de seres possíveis e fundamento originário de todas as cópias no fenómeno.

A 569 B 597 | Embora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *acções*. Os conceitos morais não são inteiramente conceitos puros da razão, porque assentam sobre algo empírico (prazer ou desprazer); todavia, em relação ao princípio pelo qual a razão põe limites à liberdade, que em si é destituída de leis (quando se atende unicamente à sua forma), podem muito bem servir de exemplo de conceitos puros da razão. A virtude, e com ela a sageza humana, em toda a sua pureza, são ideias. Mas o sages (do estóico) é um ideal, isto é, um homem que só no pensamento existe, mas que coincide inteiramente com a ideia da sageza. Assim como a ideia dá a *regra*, assim o ideal, nesse caso, serve de *protótipo* para a determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas acções que não seja o comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar. Conquanto não queiramos atribuir *realidade* objectiva (existência) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à
A 570 B 598 razão, que necessita do conceito do que é| inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito. Porém, é inviável querer realizar o ideal num exemplo, ou seja, no fenómeno, como de certa maneira o sages num romance e, além disso, é algo insensato e pouco edificante em si, na medida em que os limites naturais, que constantemente prejudicam a integridade da ideia, impossibilitam nesta tentativa toda a ilusão e, deste modo, tornam suspeito

o próprio bem que está na ideia, assemelhando-o a uma simples ficção.

Eis o que se passa com o ideal da razão, que deverá sempre assentar em conceitos determinados e servir de regra e de modelo quer para a acção, quer para o juízo de apreciação. Totalmente diferente é o caso das criações da imaginação, que ninguém pode explicar nem acerca delas formular um conceito inteligível, que são como que *monogramas*, traços isolados, que nenhuma suposta regra determina e que, mais do que uma imagem determinada, constituem antes um desenho flutuante no meio de experiências diversas, como o que os pintores e fisionomistas dizem ter em mente, e devem ser uma silhueta incomunicável das suas produções ou até dos seus juízos. Podem denominar-se ideais da sensibilidade, embora impropriamente, porque devem ser o modelo inatingível de intuições empíricas possíveis e, no entanto, não oferecem|uma regra susceptível de explicação e de exame. A 571 B 599

Em contrapartida, o que a razão se propõe com o seu ideal é a determinação completa segundo regras *a priori*; assim, pensa um objecto que deverá ser inteiramente determinável segundo princípios, embora para tanto faltem condições suficientes na experiência e o próprio conceito seja, por conseguinte, transcendente.

Segunda Secção

DO IDEAL TRANSCENDENTAL
(Prototypon transcendentale)

Todo o *conceito* é indeterminado em relação ao que nele não se contém e está sujeito ao princípio da *determinabilidade*, a saber, que, de dois predicados contraditoriamente opostos, só um lhe pode convir, princípio que, por sua vez, se funda no princípio da contradição, e é pois um princípio simplesmente lógico, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento para só ter em vista a sua forma lógica.

Toda a *coisa*, porém, quanto à sua possibilidade, encontra-se também ainda subordinada ao princípio da *determinação com-*

pleta, segundo o qual, lhe deve convir um predicado entre *todos* os predicados *possíveis* das coisas, na medida em que são comparados com os seus contrários. Isto não assenta somente no princípio da contradição, porquanto, além de considerar cada coisa em relação a dois predicados contraditórios, considera-a ainda em relação à *possibilidade* inteira, como conjunto de todos os predicados das coisas em geral; e, na medida em que pressupõe essa possibilidade como condição *a priori*, representa-se cada coisa como se a sua própria possibilidade derivasse da parte que tem nessa possibilidade total*. O princípio da determinação completa refere-se, pois, ao conteúdo e não apenas à forma lógica. É o princípio da síntese de todos os predicados que devem constituir o conceito completo de uma coisa e não somente o da representação analítica que tem lugar mediante um dos dois predicados opostos; e encerra um pressuposto transcendental, que é o da matéria de *toda a possibilidade*, a qual deverá conter *a priori* os *dados* para a possibilidade particular de cada coisa.

A 572 B 600 — A 573 B 601

A proposição: *Todo o existente está integralmente determinado* significa que, não só de cada par de predicados opostos *dados*, mas também de todos os predicados *possíveis*, há sempre um que lhe convém; mediante esta proposição não somente se confrontam logicamente entre si os simples predicados, mas a própria coisa se compara, transcendentalmente, com o conjunto de todos os predicados possíveis. Tal proposição equivale a dizer que, para conhecer inteiramente uma coisa, é preciso conhecer todo o possível e desse modo determiná-la, quer afirmativa, quer negativamente. A determinação completa é, por conseguinte, um conceito que nunca podemos apresentar *in concreto* na

---

* Por este princípio, toda a coisa é, assim, reportada a um correlato comum, a saber, a possibilidade total, que (sendo a matéria de todos os predicados possíveis) pelo facto de se encontrar na ideia de uma única coisa, provaria uma afinidade de todo o possível pela identidade do fundamento da sua determinação completa. A *determinabilidade* de todo o conceito está subordinada à *universalidade (universalitas)* do princípio da exclusão de um meio entre dois predicados opostos; mas a determinação de uma coisa está submetida à *totalidade (universitas)* ou ao conjunto de todos os predicados possíveis.

sua totalidade e funda-se, pois, sobre uma ideia que reside unicamente na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra do seu uso integral.

Embora esta ideia do *conjunto de toda a possibilidade*, na medida em que tal conjunto subjaz como condição da determinação completa de cada coisa, seja ainda indeterminada em relação aos predicados que podem constituir esse conjunto e, por seu intermédio, nada mais pensemos que um conjunto de todos os predicados possíveis em geral, no entanto, examinando-a de mais perto, encontramos que esta ideia, como conceito originário, exclui uma porção de predicados que já são dados como derivados através de outros|ou são incompatíveis entre si A 574 B 602 e que se depura até formar um conceito integralmente determinado *a priori*, convertendo-se assim no conceito de um objecto singular, completamente determinado pela simples ideia, e que se deve por conseguinte chamar um *ideal* da razão pura.

Quando examinamos todos os predicados possíveis, não só lógica mas transcendentalmente, ou seja, quanto ao conteúdo que neles se pode pensar *a priori*, encontramos que por intermédio de uns se representa um ser e de outros um simples não-ser. A negação lógica, indicada somente pela palavrinha *não*, nunca está ligada verdadeiramente a um conceito, mas tão-só à relação deste com outro no juízo, e, portanto, está bem longe de ser suficiente para designar um conceito em relação ao seu conteúdo. A expressão *não mortal* só pode dar a conhecer que por ela se representa um mero não-ser no objecto, mas deixa de lado todo o conteúdo. Uma negação transcendental, pelo contrário, significa o não-ser em si mesmo, a que se opõe a afirmação transcendental, que é algo cujo conceito, em si mesmo, já exprime um ser, pelo que se chama realidade (coisidade), porque só mediante ela e unicamente até onde ela alcança, os objectos são algo (coisas); enquanto a negação a ela contraposta|significa uma simples carência e quando esta se A 575 B 603 pensa isoladamente, representa-se toda a coisa como suprimida.

Ora ninguém pode pensar uma negação de uma maneira determinada sem ter por fundamento a afirmação oposta. O cego de nascença não pode ter a menor representação da

escuridão, porque não tem nenhuma da luz; nem o selvagem pode conceber a pobreza porque não conhece a prosperidade *. O ignorante não tem qualquer conceito da sua ignorância porque o não possui da ciência, etc. [1]. Portanto, todos os conceitos das negações são também conceitos derivados e as realidades contêm os *data* e, por assim dizer, a matéria ou o conteúdo transcendental da possibilidade e determinação completa de todas as coisas.

Se a determinação completa tiver, pois, na nossa razão, por fundamento, um substrato transcendental que contenha, por assim dizer, a provisão de matéria de onde podem extrair-se todos os predicados possíveis das coisas, então este substrato não

A 576 B 604

é senão a ideia de um todo da | realidade (*omnitudo realitatis*). Todas as verdadeiras negações são pois *limites*, somente, e não poderiam ser chamadas assim se não estivessem fundadas sobre o ilimitado (o todo).

Mas também mediante esta posse total da realidade se representa o conceito de uma *coisa em si* como integralmente determinado e o conceito de um *ens realissimum* é o conceito de um ser individual, porque na sua determinação, de todos os predicados opostos possíveis, se encontra um só, a saber, aquele que pertence em absoluto ao ser. É, por isso, um *ideal* transcendental, que serve de fundamento à determinação completa, que se encontra necessariamente em tudo que existe e que constitui a condição material suprema e completa da sua possibilidade, a que terá de referir-se todo o pensamento dos objectos em geral quanto ao seu conteúdo. Mas é também o único autêntico ideal de que é capaz a razão humana, porque só neste único caso o conceito universal em si de uma coisa é inteiramente determi-

---

* As observações e os cálculos dos astrónomos ensinaram-nos muitas coisas admiráveis, mas o mais importante é, certamente, terem-nos descoberto o abismo da *ignorância*, que a razão humana, sem estes conhecimentos, nunca poderia imaginar tão profundo; a reflexão sobre esta ignorância deve produzir uma grande mudança na determinação das intenções finais do uso da nossa razão.

[1] *A nota anterior, segundo Wille (Kantstudien, 4 B, p. 312, 8), deve reportar-se ao fim desta frase, pois diz respeito à ignorância.*

nado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo.

A determinação lógica de um conceito pela razão funda-se sobre um silogismo disjuntivo, em que a premissa maior contém uma divisão lógica (a divisão da esfera de um conceito universal), a menor limita essa esfera a uma parte,| e a conclusão A 577 B 605 determina o conceito por essa parte. O conceito universal de uma realidade em geral não pode ser dividido *a priori*, porque sem a experiência não se conhecem espécies determinadas de realidade contidas nesse género. Assim, a premissa maior transcendental da determinação completa de todas as coisas não é mais que a representação do conjunto de toda a realidade; é pois um conceito que não só contém *subordinados a si* todos os predicados, quanto ao seu conteúdo transcendental, mas que os compreende *em si*; e a determinação completa de cada coisa funda-se na limitação desse *todo* da realidade, na medida em que algo dela se atribui à coisa e o restante se exclui, o que concorda com o *ou*.. *ou* da premissa maior disjuntiva e com a determinação do objecto por um dos membros dessa divisão na premissa menor. Por conseguinte, o uso da razão, mediante o qual esta dá o ideal transcendental por fundamento à sua determinação de todas as coisas possíveis, é análogo àquele, segundo o qual procede nos silogismos disjuntivos; foi esse o princípio em que anteriormente fundei a divisão sistemática de todas as ideias transcendentais, e mediante o qual se produzem estas, paralelamente e em correspondência com as três espécies de silogismos.

É evidente que para esta finalidade, ou seja, para representar unicamente a necessária determinação completa das coisas, a razão não pressupõe |a existência dum ser conforme ao A 578 B 606 ideal, mas tão-só a sua ideia, para inferir, de uma totalidade incondicionada da determinação completa, a determinação condicionada, ou seja, a totalidade do limitado. O ideal é pois, para ela, o protótipo *(prototypon)* de todas as coisas, de onde todas, em conjunto, como cópias deficientes *(ectypa)*, auferem a substância da sua possibilidade e, conquanto mais ou menos se aproximem dele, estão contudo sempre infinitamente longe de alcançá-lo.

Assim, pois, toda a possibilidade das coisas (da síntese do diverso quanto ao seu conteúdo) se considera derivada e só é considerada originária a possibilidade do que inclui em si toda a realidade. Com efeito, todas as negações (que são os únicos predicados pelos quais tudo o mais pode distinguir-se do ser realíssimo) são simples limitações de uma realidade maior e, ao fim e ao cabo, da realidade suprema; pressupõem-na, por conseguinte, e dela derivam simplesmente quanto ao seu conteúdo. Toda a multiplicidade das coisas é também apenas um modo variado de limitar o conceito da realidade suprema, que é seu substrato comum, da mesma maneira que todas as figuras são possíveis unicamente como modos diferentes de limitar o espaço infinito. Eis porque o objecto do seu ideal, que só reside na razão, se denomina também *ser originário (ens originarium)*; na medida em que não há nenhum outro acima dele é o *ser supremo (ens summum)*; e, na medida em que tudo lhe está subordinado, A 579 B 607 como condicionado, chama-se-lhe o *ser dos* | *seres (ens entium)*. Nada disto, porém, significa a relação objectiva de um objecto real com outras coisas, mas apenas da *ideia* com *conceitos*, e deixa-nos em completa ignorância acerca da existência de um ser de tão excepcional eminência.

Como também não pode dizer-se que um ser originário seja composto de muitos seres derivados, visto que cada um destes o pressupõe e, por conseguinte, não o pode constituir, o ideal do ser originário tem que ser pensado como simples.

Por conseguinte, derivar também de este ser originário todas as outras possibilidades, para falar com rigor, não pode ser considerado uma *limitação* da sua realidade suprema, nem de certa maneira uma *divisão*, porque nesse caso o ser originário seria apenas considerado um simples agregado de seres derivados, o que é impossível, conforme o que anteriormente dissemos, embora de início assim o tivéssemos apresentado num primeiro e tosco bosquejo. A realidade suprema não seria o *conjunto*, antes o *fundamento* em que assenta a possibilidade das coisas, e a diversidade destas não se fundaria sobre a limitação do próprio ser originário, mas sobre o seu desenvolvimento completo, de que faria também parte toda a nossa sensibilidade,

compreendendo toda a realidade no fenómeno, apesar da sensibilidade não poder pertencer, como ingrediente, à ideia do Ser supremo.

| Se prosseguirmos nesta nossa ideia e a hipostasiarmos, A 580 B 608 poderemos determinar o Ser originário, mediante o simples conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, totalmente suficiente, eterno, etc., numa palavra, determiná-lo na sua perfeição incondicionada por todos os seus predicamentos. O conceito de um tal ser é o de *Deus*, pensado em sentido transcendental e, deste modo, o ideal da razão pura é objecto de uma *teologia* transcendental, tal como anteriormente indiquei.

No entanto, este uso da ideia transcendental excederia já os limites da sua determinação e admissibilidade. Porque a razão, pondo-a como fundamento da determinação completa das coisas em geral, põe-na apenas como o *conceito* de toda a realidade, sem pretender que toda esta realidade seja dada objectivamente e constitua ela própria uma coisa. Esta coisa seria simples ficção pela qual reunimos e realizamos num ideal, como num ser particular, o diverso da nossa ideia, sem que nada nos autorize a isso e sem que tenhamos mesmo o direito de admitir a possibilidade de tal hipótese. O mesmo acontece com as consequências decorrentes desse ideal; não dizem respeito à determinação completa das coisas em geral, pois para isso só a ideia era necessária, e não têm sobre ela a menor influência.

| Não basta descrever os trâmites da nossa razão e da sua A 581 B 609 dialéctica, é necessário também tentar descobrir as suas fontes para poder explicar esta própria aparência como fenómeno do entendimento; porque o ideal de que falamos funda-se numa ideia natural e não meramente arbitrária. Pergunto pois: como pode a razão considerar toda a possibilidade das coisas como derivada de uma única possibilidade que é o seu fundamento, ou seja, derivada da possibilidade da realidade suprema, e pressupor esta contida num ser originário particular?

A resposta é dada evidentemente pelos desenvolvimentos da Analítica Transcendental. A possibilidade dos objectos dos sentidos é uma relação destes objectos com o nosso pensamento em que algo (a forma empírica) pode ser pensado *a priori*, mas

em que tem de ser dado o que constitui a matéria, a realidade no fenómeno (que corresponde à sensação), pois de outro modo nem poderia ser pensada, nem por conseguinte ser representada a sua possibilidade. Ora, um objecto dos sentidos só pode ser determinado integralmente se for comparado com todos os predicados do fenómeno e por estes representado afirmativa ou negativamente. Como, porém, tem de ser dado aquilo que constitui a própria coisa (no fenómeno), ou seja, o real, pois de outro modo nem poderia ser pensado e, como aquilo em que é A 582 B 610 dado|o real de todos os fenómenos é a experiência una e que tudo inclui, tem de pressupor-se dada em conjunto a matéria da possibilidade de todos os objectos dos sentidos, sobre cuja limitação pode assentar toda a possibilidade dos objectos empíricos, a sua diferença entre si, e a sua determinação integral. Ora, de facto, só os objectos dos sentidos nos podem ser dados e unicamente no contexto de uma experiência possível e, por conseguinte, nada é objecto *para nós*, a menos de pressupor o conjunto de toda a realidade empírica como condição da sua possibilidade. Por uma ilusão natural, consideramos isto um princípio válido para todas as coisas em geral; mas, na verdade, só o é para aquelas que são dadas como objectos dos nossos sentidos. Sendo assim, se suprimirmos esta limitação, converteremos em princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenómenos.

Mas o facto de hipostasiarmos, além disso, esta ideia do conjunto de toda a realidade, provém de convertermos, dialecticamente, a unidade *distributiva* do uso experimental do entendimento na unidade *colectiva* de um todo da experiência e neste todo do fenómeno pensarmos uma coisa individual, que contém A 583 B 611 em si toda a realidade empírica e que, mediante|a sub-repção transcendental já mencionada, se confunde em conceito de uma coisa situada no vértice da possibilidade de todas as coisas, que nela encontram as condições reais da sua completa determinação *

* Este ideal do ser realíssimo, embora seja apenas uma simples representação, é, primeiramente, *realizado*, isto é, transformado em objecto, depois

Terceira Secção

DOS ARGUMENTOS DA RAZÃO ESPECULATIVA EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE UM SER SUPREMO

Apesar da razão ter esta urgente necessidade de pressupor algo que possa completamente servir de princípio ao entendimento para a inteira determinação dos seus conceitos, o que há de ideal e meramente fictício em tal pressuposto é por demais evidente, para que isto só baste para persuadi-la a tomar por um ser real uma simples|criação do seu pensamento, se por qualquer outro motivo não fosse compelida a procurar algures um ponto de descanso na regressão do condicionado, que é dado, para o incondicionado, que, na verdade, em si e segundo o seu simples conceito não é dado como real, mas é todavia o único que pode completar a série das condições trazidas até aos seus fundamentos. É este o curso natural de toda a razão humana, mesmo a mais comum, embora nem todas sempre perseverem nele. Não parte de conceitos, mas da experiência comum e põe assim, por fundamento, algo de existente. Mas este terreno abate, quando não assenta no rochedo inabalável do absolutamente necessário. Este último, por sua vez, está suspenso sem apoio se, fora dele e debaixo dele, houver um espaço vazio que ele próprio não preencha totalmente, de modo a não deixar lugar para o *porquê*, isto é, se não for infinito quanto à realidade.

A 584 B 612

Se existe algo, seja o que for, tem de admitir-se também que algo existe *necessariamente*. Pois o contingente só existe sob a condição de uma outra coisa que seja sua causa e o mesmo raciocínio se aplica, sucessivamente, até chegar a uma causa que

---

hipostasiado e, finalmente, por um processo natural da razão, dirigido para o acabamento da unidade, mesmo *personificado*, como em breve mostraremos, porque a unidade reguladora da experiência não repousa sobre os fenómenos (sobre a sensibilidade isolada), mas sobre o encadeamento pelo entendimento (numa apercepção) do que há de diverso; por consequência, a unidade da realidade suprema e a completa determinabilidade (possibilidade) de todas as coisas parecem residir num entendimento supremo, portanto, numa *inteligência*.

já não seja contingente e que, por conseguinte, exista necessariamente sem condição. É sobre este argumento que a razão baseia o seu progresso para o Ser originário.

A 585 B 613 |Ora, a razão procura o conceito de um ser a que convenha uma prerrogativa de existência, como a necessidade incondicionada, não tanto para concluir *a priori* do seu conceito para a sua existência (pois se a tal se atrevesse, teria apenas que procurar entre simples conceitos e não precisaria de tomar para fundamento uma existência dada), mas somente para encontrar, entre todos os conceitos de coisas possíveis, aquele que não implique nada que repugne à necessidade absoluta, pois que, mediante o primeiro raciocínio, é certo e seguro para a razão que deve existir algo absolutamente necessário. Se puder então eliminar tudo o que não se compadece com essa necessidade, exceptuando uma coisa, esta coisa será o ser absolutamente necessário, quer possa ou não conceber-se a sua necessidade, isto é, deduzi-la somente do seu conceito.

Ora, aquilo cujo conceito contém em si a resposta a todo o porquê, uma razão das coisas que não falta em nenhum caso nem de nenhum ponto de vista e que basta por toda a parte como condição, parece que será, por isso mesmo, a quem convenha a necessidade absoluta, porque, possuindo todas as condições para todo o possível, não carece de qualquer condição, nem sequer dela é susceptível; satisfaz, por conseguinte, pelo menos por um lado, ao conceito da necessidade incondicionada A 586 B 614 no que nenhum outro conceito se lhe pode|equiparar, porque sendo deficiente e carecendo de ser completado, não apresenta tal característica de independência em relação a todas as condições ulteriores. É verdade que daqui não pode ainda inferir-se, seguramente, que o que não contém em si a mais alta e em todos os aspectos mais completa condição tenha por isso de ser condicionado quanto à existência; mas falta-lhe, contudo, esta característica única da existência incondicionada, que serve à razão para reconhecer um ser como incondicionado mediante um conceito *a priori*.

O conceito de um ser dotado da realidade suprema seria, portanto, aquele que, entre todos os conceitos de coisas possí-

veis, conviria melhor ao conceito de um ser incondicionalmente necessário e, embora não satisfaça plenamente a esse conceito, não podemos escolher, vemo-nos obrigados a apoiar-nos nele, porque não podemos lançar ao vento a existência de um ser necessário; mas se admitimos essa existência, não podemos encontrar em todo o campo da possibilidade nada que tenha mais fundado direito a essa prerrogativa na existência.

Tal é pois o curso natural da razão humana. Primeiro convence-se da existência de *qualquer* ser necessário. Reconhece neste uma existência incondicionada. Procura então o conceito do que é independente de qualquer condição e encontra-o| A 587 B 615 naquilo que é, em si, a condição suficiente de tudo o mais, isto é, no que contém toda a realidade. Mas o todo sem limites é unidade absoluta e implica o conceito de um ser único, ou seja, do Ser supremo; a razão conclui assim que o Ser supremo, como fundamento originário de todas as coisas, existe de modo absolutamente necessário.

Não se pode contestar a este conceito uma certa solidez, quando se trata de *decisões*, ou seja, quando se admite a existência de qualquer ser necessário e se concorda em tomar o seu partido seja ele qual for. Não se poderá então escolher mais adequadamente, ou antes, não haverá escolha possível, porque se é compelido a dar o voto à unidade absoluta da realidade integral como à fonte originária da possibilidade. Mas se nada nos compele a decidir-nos e se preferirmos adiar toda esta questão até que o peso dos argumentos nos force a dar o nosso assentimento, isto é, se se trata simplesmente de *julgar* sobre o que sabemos acerca deste problema e o que nos vangloriamos apenas de saber, então o raciocínio que acima indicámos está bem longe de aparecer sob tão lisonjeira forma e necessita que o favor supra a falta de legítimos direitos.

Com efeito, se aceitarmos tudo tal como se nos apresenta, ou seja, se admitirmos, em primeiro lugar, que de qualquer| A 588 B 616 existência dada (até somente da minha própria) se pode concluir legitimamente a existência de um ser incondicionalmente necessário e, em segundo lugar, que deva considerar-se absolutamente incondicionado um ser que contém toda a realidade e,

por conseguinte, também toda a condição, assim se nos deparando o conceito da coisa ao qual convém a necessidade absoluta, não se pode daí concluir que ao conceito de um ser limitado, que não possui a realidade suprema, repugne, por isso mesmo, a necessidade absoluta. Porque embora no seu conceito não se encontre o incondicionado, que já implica, por si mesmo, o todo das condições, não se pode inferir daí que por esse motivo tenha de ser condicionada a sua existência, tal como num raciocínio hipotético não posso dizer que onde não há certa condição (ou seja, aqui, a da perfeição segundo conceitos) também não há o condicionado. Antes estaremos livres de considerar, por igual, incondicionadamente necessários todos os outros seres limitados, embora não possamos concluir a sua necessidade do conceito geral que deles possuímos. Sendo assim, porém, o argumento não nos teria fornecido o mínimo conceito das propriedades de um ser necessário e não teria qualquer préstimo.

No entanto, este argumento conserva uma certa importância e um prestígio que lhe não pode de repente ser retirado por motivo dessa insuficiência |objectiva. Suponhamos, com efeito, que há obrigações perfeitamente rigorosas na ideia da razão, mas carecentes de qualquer realidade na aplicação a nós mesmos, isto é, sem motivação, se não admitirmos um ser supremo que possa assegurar efeito e influência às leis práticas; neste caso, teríamos também a obrigação de seguir os conceitos que, embora objectivamente insuficientes, são todavia preponderantes segundo a medida da nossa razão e em comparação com os quais não conhecemos nada de melhor nem de mais persuasivo. A obrigatoriedade de escolher poria fim à indecisão da especulação mediante uma adição prática; e a própria razão, na sua qualidade de juiz muito vigilante, não encontraria em si mesma qualquer justificação se, sob a influência de motivos prementes, embora com deficiente compreensão, não seguisse estes princípios do seu juízo, que são, pelo menos, os melhores que conhecemos.

Embora, de facto, este argumento seja transcendental, na medida em que assenta sobre a insuficiência intrínseca do con-

A 589 B 617

tingente, é todavia tão simples e natural que é adequado ao mais comum entendimento humano, uma vez que lhe seja apresentado. Vemos coisas mudar, nascer e perecer; elas, ou pelo menos o seu estado, têm que ter uma causa. Toda a causa, porém, que alguma vez pode ser|dada na experiência, põe, por seu turno, a mesma questão. Mas, onde será mais legítimo colocar a causalidade *suprema* senão onde está também a *mais alta* causalidade, ou seja no Ser que contém originariamente em si a razão suficiente de todo o efeito possível e cujo conceito é também muito facilmente caracterizado mediante o traço único de uma perfeição que tudo abranje? Consideramos então absolutamente necessária esta causa suprema, porque se nos afigura absolutamente necessário ascender até ela e não temos nenhuma razão para nos elevarmos ainda acima dela. Eis porque em todos os povos, no meio do mais cego politeísmo, reluzem algumas centelhas de monoteísmo a que foram levados, não por reflexão nem profundas especulações, mas somente pela marcha natural do entendimento comum, que gradualmente se vai esclarecendo. A 590 B 618

Só há três provas possíveis da Existência de Deus para a razão especulativa

Todos os caminhos, pelos quais neste intuito se possa enveredar, partem da experiência determinada e da natureza particular do mundo dos sentidos, que ela dá a conhecer, e daí ascendem, segundo as leis da causalidade, até à causa suprema, residente fora do mundo; ou põem, empiricamente, como fundamento, apenas uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem de toda a experiência e concluem, inteiramente *a priori*, a existência de uma causa suprema|a partir de simples conceitos. A primeira prova é a prova *físico-teológica*, a segunda a *cosmológica* e a terceira a *ontológica*. Não há nem pode haver outras. A 591 B 619

Demonstrarei que a razão nada consegue nem por uma das vias (a via empírica) nem pela outra (a via transcendental) e

que em vão abre as asas para se elevar acima do mundo sensível pela simples força da especulação. Mas, no que respeita à ordem em que estas provas devem ser submetidas a exame, será precisamente a inversa da que segue a razão que se desenvolve pouco a pouco e na qual primeiro as apresentámos. Com efeito, ver-se-á que, embora a experiência forneça a primeira ocasião, é tão-só o conceito *transcendental* que guia a razão neste esforço e fixa em todas estas tentativas o objectivo que se propôs. Começarei, portanto, pelo exame da prova transcendental, para depois averiguar até que ponto a adição do empírico pode aumentar a sua força demonstrativa.

A 592 B 620

Quarta Secção

DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Facilmente se depreende do que atrás dissemos, que o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, isto é, uma simples ideia, cuja realidade objectiva está ainda longe de ser provada pelo facto de a razão necessitar dela e que, aliás, não faz outra coisa que não seja indicar-nos uma certa perfeição inacessível, e que serve, na verdade, mais para limitar o entendimento do que para o estender a novos objectos. Depara-se-nos aqui algo de estranho e absurdo, que é parecer urgente e rigoroso o raciocínio que, de uma existência dada em geral, conclui uma existência absolutamente necessária, e serem contudo completamente adversas todas as condições que o entendimento exige para formar um conceito de uma tal necessidade.

Em todos os tempos se falou do ser *absolutamente necessário*, mas envidaram-se mais esforços para provar a sua existência do que para compreender como se poderá e até mesmo se se poderá pensar uma coisa desta espécie. Ora, é muito fácil dar uma definição nominal do que seja este conceito, dizendo que é algo cuja não-existência é impossível; mas nem por isso ficamos mais cientes|das condições que tornam impossível considerar a

A 593 B 621

não-existência de uma coisa como absolutamente impensável e que são, na verdade, aquilo que se pretende saber, isto é, se através desse conceito pensamos ou não em geral qualquer coisa. Porque rejeitar, mediante a palavra *incondicionado*, todas as condições de que o entendimento sempre carece para considerar algo como necessário, não me permite, nem de longe, ainda compreender se por este conceito de um ser incondicionalmente necessário ainda penso algo ou porventura já nada penso.

Bem mais: tem-se julgado, mediante grande porção de exemplos, explicar este conceito, ao princípio lançado temerariamente ao acaso e que, por fim, se tornou tão corrente que uma indagação ulterior acerca da sua inteligibilidade se afigurou completamente inútil. Toda a proposição da geometria, como por exemplo, que um triângulo tem três ângulos, é absolutamente necessária e assim se falava de um objecto, que está totalmente fora da esfera do nosso entendimento, como se se compreendesse perfeitamente o que se quer dizer com o seu conceito.

Todos os exemplos propostos são, sem excepção, extraídos unicamente de *juízos*, mas não de *coisas* e da sua existência. Porém, a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas. Porque a necessidade absoluta do juízo é só uma necessidade condicionada da coisa ou do | A 594 B 622 predicado no juízo. A proposição acabada de citar não dizia que três ângulos são absolutamente necessários mas que, posta a condição de existir um triângulo (de ser dado), também (nele) há necessariamente três ângulos. Contudo, esta necessidade lógica demonstrou um tão grande poder de ilusão que, embora se tivesse formado o conceito *a priori* de uma coisa, de tal maneira que na opinião corrente a existência esteja incluída na sua compreensão, julgou-se poder concluir seguramente que, convindo a existência necessariamente ao objecto desse conceito, isto é, sob a condição de pôr esta coisa como dada (como existente), também necessariamente se põe a sua existência (pela regra da identidade), e que este ser é, portanto, ele próprio, absolutamente necessário, porque a sua existência é pensada conjuntamente num conceito arbitrariamente admitido e sob a condição de que eu ponha o seu objecto.

Se num juízo idêntico suprimo o predicado e mantenho o sujeito, resulta uma contradição e é por isso que digo que esse predicado convém necessariamente ao sujeito. Mas se suprimir o sujeito, juntamente com o predicado, não surge nenhuma contradição; porque não há *mais nada* com que possa haver contradição. Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório. O mesmo se
A 595 B 623 passa com o conceito de um ser | absolutamente necessário. Se suprimis a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados; de onde poderia vir a contradição? Exteriormente, nada há com que possa haver contradição, porque a coisa não deverá ser exteriormente necessária; interiormente, nada há também, porque suprimindo a própria coisa, suprimistes, ao mesmo tempo, tudo o que é interior. Deus é Todo-poderoso, eis um juízo necessário. A omnipotência não pode ser anulada, se puserdes uma divindade, ou seja, um ser infinito a cujo conceito aquele predicado é idêntico. Porém, se disserdes que *Deus não é*, então nem a omnipotência nem qualquer dos seus predicados são dados; porque todos foram suprimidos juntamente com o sujeito e não há neste pensamento a menor contradição.

Vistes, pois, que, suprimindo o predicado de um juízo, juntamente com o sujeito, não poderá haver contradição interna, qualquer que seja o predicado. Não tendes, assim, outro remédio senão dizer que há sujeitos que não podem absolutamente ser suprimidos e que, por consequência, têm que subsistir, mas isto equivaleria a dizer que há sujeitos absolutamente necessários. Suposição esta cuja legitimidade me pareceu susceptível de ser posta em dúvida e cuja possibilidade me quisestes tentar mostrar. Com efeito, não posso formar o menor conceito de uma coisa que, mesmo suprimida com todos os seus predicados,
A 596 B 624 ainda | suscita contradição; e fora da contradição não tenho, mediante simples conceitos puros *a priori*, nenhum critério de impossibilidade.

Contra todos estes raciocínios gerais (a que ninguém se pode recusar) objectais-me com um caso que apresentais como prova de facto: que há, não obstante, um conceito, e na ver-

dade só este, em que a própria não-existência é contraditória em si, isto é, não se poderia, sem contradição, suprimir o objecto e esse é o conceito do ser realíssimo. Possui ele, dizeis vós, toda a realidade e tendes o direito de admitir tal ser como possível (o que por ora consinto, embora a não-contradição do conceito esteja longe de provar a possibilidade do objecto)*. Ora, em toda a realidade está compreedida também a existência; a existência está pois contida no conceito de um possível. Por consequência, se esta coisa é suprimida,|também se suprime a possibilidade interna da coisa, o que é contraditório. A 597 B 625

Respondo eu: caístes em contradição ao introduzir no conceito de uma coisa, que vos propunheis pensar apenas quanto à possibilidade, o conceito da sua existência, oculto seja sob que nome for. Se vos concedermos isto. tendes aparentemente ganho a partida, mas de facto nada dissestes, pois cometestes uma simples tautologia. Pergunto-vos: a proposição *esta ou aquela coisa* (que vos concedo como possível, seja qual for) *existe*, será uma proposição analítica ou sintética? Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa e então, ou o pensamento dessa coisa que está em vós deveria ser a própria coisa ou supusestes uma existência como pertencente à possibilidade e concluístes, supostamente, a existência a partir da possibilidade interna, o que é uma mísera tautologia. A palavra *realidade*, que no conceito da coisa soa diferentemente de *existência* no conceito do predicado, não resolve esta questão. Porque se denominardes realidade a toda a posição (sem determinar o que se põe), já pusestes e admitistes como real, no conceito do sujeito, a própria coisa com todos os seus predicados,

---

* O conceito é sempre possível quando não é contraditório. É este o critério lógico da possibilidade e com isto o seu objecto distingue-se do *nihil negativum*. Simplesmente, não pode deixar de ser um conceito vazio, se a realidade objectiva da síntese, pela qual o conceito é produzido, não for demonstrada em particular; esta demonstração, porém, como acima mostrámos, repousa sempre sobre princípios da experiência possível e não sobre o princípio da análise (princípio da contradição). Isto é uma advertência para não concluir imediatamente da possibilidade (lógica) dos conceitos a possibilidade (real) das coisas.

A 598 B 626 e no predicado só o repetis. | Se, pelo contrário, reconhecerdes, como é justo que todo o ser razoável reconheça, que toda a proposição de existência é sintética, como podereis então sustentar que não se pode suprimir sem contradição o predicado da existência, se esta prerrogativa pertence especificamente à proposição analítica, cujo carácter assenta precisamente sobre ela?

Eu podia, sem dúvida, ter a esperança de refutar, sem mais rodeios, esta vã argúcia, mediante a rigorosa determinação do conceito de existência, se não tivesse descoberto que a ilusão de confundir um predicado lógico com um predicado real (isto é, com a determinação de uma coisa) quase exclui todo o esclarecimento. Tudo pode servir, indistintamente, de *predicado lógico*, e mesmo o sujeito pode servir a si próprio de predicado, porque a lógica abstrai de todo o conteúdo; mas a *determinação* é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia. Não deve pois estar nele contida.

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é omnipotente* contém dois conceitos que têm os seus objectos: Deus e omnipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado mais, mas | tão-somente o que põe o predicado *em relação* com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a omnipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objecto* que corresponde ao meu *conceito*. Ambos têm de conter, exactamente. o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objecto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade. E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objecto e a sua posição em si mesma, se este contivesse

A 599 B 627

mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objecto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas, para o estado das minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é na sua possibilidade). Porque, na realidade, o objecto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento.

|Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa *é*, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o *mesmo*, existiria, pelo contrário, *mais* do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objecto do meu conceito que existe. Mesmo se pensar numa coisa toda a realidade, com excepção de uma só, pelo facto de dizer que tal coisa defeituosa existe, não lhe é acrescentada a realidade que lhe falta, mas existe precisamente tão defeituosa como quando a pensei; de outro modo, existiria uma coisa diferente da que foi pensada. Se, por conseguinte, penso um ser como realidade suprema (sem defeito), mantém-se sempre o problema de saber se existe ou não. Porque, embora nada falte ao meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral, falta ainda algo na relação com todo o meu estado de pensamento, a saber, que o conhecimento desse objecto também seja possível *a posteriori*. E aqui se mostra também a causa da dificuldade que reina neste ponto. Tratando-se de um objecto dos sentidos não poderia confundir a existência da coisa com o simples conceito da coisa. Porque, através do conceito só se pensa o objecto de acordo com as condições universais de um conhecimento empírico possível em geral, ao passo que, pela existência, o penso como incluso no contexto de toda a experiência;|e embora o conceito do objecto não seja em nada aumentado pela ligação ao conteúdo de toda a experiência, mediante este o nosso pensamento recebe todavia a mais uma percepção possível. Se, pelo contrá-

A 600 B 628

A 601 B 629

rio, quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, não admira que não possamos apresentar um critério que sirva para a distinguir da simples possibilidade.

Pode pois o nosso conceito de um objecto conter o que se queira e quanto se queira, que teremos sempre que sair fora dele para conferir existência ao objecto. Nos objectos dos sentidos isto sucede mediante o encadeamento com qualquer das minhas percepções, segundo leis empíricas; mas, nos objectos do pensamento puro, não há absolutamente nenhum meio de conhecer a sua existência, porque teria de ser totalmente conhecida *a priori*; porém, a nossa consciência de toda a existência (quer seja imediatamente proveniente da percepção ou de raciocínios que ligam algo à percepção) pertence inteira e totalmente à unidade da experiência e, muito embora se não possa considerar absolutamente impossível uma existência fora desse campo, é todavia uma suposição que nada tem a justificá-la.

O conceito de um ser supremo é uma ideia muito útil sob diversos aspectos; mas, precisamente porque é simplesmente uma ideia, é totalmente incapaz, por si só, de alargar o nosso

A 602 B 630 conhecimento, |relativamente ao que existe. Nem sequer consegue instruir-nos acerca da possibilidade de uma pluralidade de coisas. Não se lhe pode contestar o carácter analítico da possibilidade, que consiste no facto de as simples posições (realidades) não suscitarem contradição; porém, a ligação de todas as propriedades reais numa coisa é uma síntese, acerca de cuja possibilidade não podemos ajuizar *a priori*, porque as realidades não são dadas especificamente [1] e, se o fossem, não se verificaria em parte alguma um juízo, porque o carácter da possibilidade de conhecimentos sintéticos tem de ser procurado sempre apenas na experiência, a que não pode pertencer o objecto de uma ideia;

---

[1] *Adickes lê:* especulativamente; *para Bruno Erdmann, Kant deve querer referir-se às qualidades específicas das propriedades reais; Görland:* in concreto. Cf. *ed. crítica da Crítica da Razão Pura, ao cuidado de Raymund Schmidt, Hamburgo, Felix Meiner, ²1956, p. 574, nota 4.*

assim, o famoso Leibniz não realizou aquilo de que se ufanava: ter conseguido, como pretendia, conhecer *a priori* a possibilidade de um ser ideal tão elevado.

Por conseguinte, em vão se dispendeu esforço e canseira com a célebre prova ontológica (cartesiana) da existência de um Ser supremo a partir de conceitos, e assim como um mercador não aumenta a sua fortuna se acrescentar uns zeros ao seu livro de caixa para aumentar o seu pecúlio, assim também ninguém pode enriquecer os seus conhecimentos mediante simples ideias.

Quinta Secção A 603 B 631

DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA PROVA COSMOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Pretender extrair de uma ideia, traçada com total arbitrariedade, a própria existência do objecto correspondente, era totalmente contrário à natureza e uma pura inovação do espírito escolástico. Com efeito, nunca se teria tentado esta via, se a razão não tivesse previamente sentido a necessidade de admitir algo necessário para a existência em geral (onde se pudesse parar na ascensão) e se, pelo facto desta necessidade ter de ser incondicionada e certa *a priori*, a razão não fosse obrigada a procurar um conceito que, na medida do possível, satisfizesse uma tal exigência e desse a conhecer uma existência, completamente *a priori*. Julgou-se encontrar esse conceito na ideia de um Ser realíssimo e, se foi utilizada esta ideia, foi somente para obter um conhecimento mais determinado de uma coisa de que já se estava, aliás, convencido ou persuadido que devia existir, ou seja, do ser necessário. Contudo, dissimulou-se este curso natural da razão e, em vez de terminar neste conceito, tentou-se começar por ele, para dele derivar a necessidade da existência que ele se destinava unicamente|a completar. Daí surgiu A 604 B 632 a malograda prova ontológica, que nada tem de satisfatório, nem para o são entendimento natural, nem para sustentar um exame científico.

A *prova cosmológica*, que vamos agora examinar, mantém a ligação da necessidade absoluta com a realidade suprema; mas, em vez de partir, como a precedente, da realidade suprema, para deduzir a necessidade na existência, conclui da necessidade incondicionada e previamente dada, de qualquer ser, a sua realidade ilimitada e, deste modo, tudo encaminha por um raciocínio, não sei se racional se sofístico, mas que é, pelo menos, natural e que possui a maior força persuasiva, não só para o entendimento comum, mas também para o entendimento especulativo; e desta maneira traça visivelmente as primeiras linhas directrizes de todos os argumentos da teologia natural, linhas que sempre foram seguidas e hão-de sê-lo sempre, por muito que se adornem e disfarcem sob floreados e arrebiques. Esta prova, a que Leibniz deu também o nome de prova *a contingentia mundi*, é a que vamos agora expor e submeter a exame.

Formula-se assim: se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, pelo menos, existo eu próprio; logo, existe um ser absolutamente necessário. A premissa menor contém|uma experiência e a maior infere de uma experiência em geral a existência do necessário*. A prova parte, pois, da experiência; não é, por conseguinte, conduzida totalmente *a priori* ou ontologicamente; e, porque o objecto de toda a experiência possível se chama mundo, denomina-se prova *cosmológica*. Como também abstrai de todas as propriedades particulares dos objectos da experiência, pelas quais este mundo se distingue de qualquer outro mundo possível, distingue-se já, na sua designação, da prova físico-teológica, que utiliza, como argumentos, observações acerca da constituição particular deste nosso mundo dos sentidos.

A 605 B 633

Mas a prova prossegue e conclui que o ser necessário só pode ser determinado de uma única maneira, isto é, só mediante

---

* Esta argumentação é demasiado conhecida para ser necessário expô-la neste lugar, pormenorizadamente. Repousa na lei natural, suposta transcendental, da causalidade, a saber, que todo o contingente possui uma causa, que, se por sua vez é contingente, deve também ter uma causa, até que a série das causas subordinadas pare numa causa absolutamente necessária, sem a qual não seria jamais completa.

um dos predicados de entre todos os predicados opostos possíveis e, por conseguinte, deverá ser *integralmente* determinado pelo seu conceito. Ora, só pode haver um único conceito de coisa que determine integralmente *a priori* esta coisa, ou seja, o conceito de *ens realissimum*; portanto, o conceito do ser soberanamente real é o | único pelo qual pode ser pensado um ser necessário, isto é, existe necessariamente um Ser supremo. A 606 B 634

Neste argumento cosmológico reúnem-se tantos princípios sofísticos, que a razão especulativa parece ter aqui desenvolvido toda a sua arte dialéctica a fim de produzir a máxima aparência transcendental possível. Vamos, no entanto, afastar por um momento o seu exame, para só pôr em evidência o artifício pelo qual apresenta, disfarçado de novo, um velho argumento, invocando o acordo de dois testemunhos, dos quais um é o da razão pura e o outro o de confirmação empírica, quando afinal é só o primeiro que muda o trajo e a voz para ser tomado pelo segundo. Para bem assegurar o seu fundamento esta prova estriba-se na experiência, dando assim a impressão de se distinguir da prova ontológica, que deposita toda a confiança em meros conceitos puros *a priori*. Mas a prova cosmológica só se serve desta experiência para dar um único passo, a saber, para se elevar à existência de um ser necessário em geral. O fundamento empírico da prova nada nos pode ensinar acerca dos atributos deste ser; então a razão afasta-se dele inteiramente e, por detrás de simples conceitos, investiga os atributos | que um ser absolutamente necessário em geral deve possuir; ou seja, um ser que, entre todas as coisas possíveis, encerra as condições requeridas *(requisita)* para uma necessidade absoluta. Julga então encontrar estes requisitos unicamente no conceito de um ser soberanamente real e logo conclui: é este o ser absolutamente necessário. Mas, é claro, pressupõe-se aqui que o conceito de um ser dotado da realidade suprema satisfaz plenamente o conceito da necessidade absoluta na existência, ou seja, que este se conclui daquele; eis uma proposição, sustentada pelo argumento ontológico, que assim se admite e se dá por fundamento ao argumento cosmológico, o que afinal se pretendera evitar. Com efeito, a necessidade absoluta é uma existência extraída de sim- A 607 B 635

ples conceitos. Se digo, então, que o conceito de *ens realissimum* é um desses conceitos e o único que é conforme e adequado à existência necessária, também tenho que concordar que esta se poderia inferir dele. Portanto, na chamada prova cosmológica, só a prova ontológica a partir de puros conceitos contém propriamente toda a força demonstrativa e a suposta experiência é totalmente inútil, servindo talvez somente para nos conduzir ao conceito de necessidade absoluta, mas não para nos mostrar essa necessidade em qualquer coisa determinada. Com efeito, sendo esta a nossa intenção, temos de abandonar toda a experiência e A 608 B 636 procurar entre conceitos puros qual deles contém as condições| da possibilidade de um ser absolutamente necessário. Mas, deste modo, basta compreender-se a possibilidade de tal ser, para logo se demonstrar a sua existência; o mesmo é dizer que entre todo o possível há um ser que tem implícita a necessidade absoluta, isto é, que este ser existe de modo absolutamente necessário.

Tudo o que há de falacioso no raciocínio descobre-se muito facilmente, reduzindo os seus argumentos à forma escolástica. É o que vamos fazer.

Se é certa a proposição: Todo o ser absolutamente necessário é, ao mesmo tempo, soberanamente real (o que é o *nervus probandi* da prova cosmológica), deverá poder converter-se, como todos os juízos afirmativos, pelo menos *per accidens*; portanto: Alguns seres soberanamente reais são, ao mesmo tempo, seres absolutamente necessários. Ora um *ens realissimum*, não se distingue de outro *ens realissimum* em coisa alguma e o que vale em relação a *alguns* seres, englobados neste conceito, vale também em relação a *todos*. Por conseguinte, também (neste caso) poderei converter *absolutamente* a proposição, dizendo: Todo o ser soberanamente real é um ser necessário. Como esta proposição é determinada *a priori* unicamente pelos seus conceitos, o simples conceito de ser soberanamente real tem de conter, implicitamente, a necessidade absoluta desse ser. É o que a A 609 B 637 prova ontológica afirmava e a cosmológica não queria|admitir, muito embora seja o fundamento das suas conclusões, se bem que de uma maneira oculta.

Assim, pois, a segunda via que segue a razão especulativa para demonstrar a existência do Ser supremo não só é tão enganadora como a primeira, mas, além disso, incorre no erro de cometer uma *ignoratio elenchi*, prometendo levar-nos por outro caminho e fazendo-nos regressar, após pequeno rodeio, ao antigo, que por sua causa abandonáramos.

Ainda há pouco disse que neste argumento cosmológico se ocultava todo um ninho de pretensões dialécticas, que a crítica transcendental facilmente pode descobrir e destruir. Vou limitar-me a citá-las, por agora, e deixo ao leitor já exercitado a tarefa de investigar e anular esses princípios ilusórios.

Aí se encontra por exemplo: 1. o princípio transcendental que do contingente nos faz inferir uma causa, princípio que só tem significado no mundo sensível, mas que já não tem sentido fora desse mundo. Com efeito, o conceito puramente intelectual do contingente não pode produzir nenhuma proposição sintética como a da causalidade, e o princípio desta só no mundo sensível encontra significação e critério para a sua aplicação; aqui, porém, deveria precisamente servir para sair do mundo sensível. 2. O raciocínio|que consiste em concluir, da impossibilidade de uma série infinita de causas sobrepostas dadas no mundo sensível, uma causa primeira; o que nem os princípios do uso da razão autorizam na própria experiência, quanto mais tornar extensivo este princípio para além dela (até onde esta cadeia não pode prolongar-se). 3. A falsa satisfação da razão consigo mesma em relação ao acabamento desta série, em virtude de pôr enfim de lado toda a condição, sem a qual todavia não pode ter lugar nenhum conceito de necessidade; como então nada mais se pode compreender, considera-se isto como o acabamento do seu conceito. 4. A confusão da possibilidade lógica de um conceito de toda a realidade reunida (sem contradição interna) com a possibilidade transcendental; ora esta última, para operar uma síntese desse género, requer um princípio que, por sua vez, só pode aplicar-se no campo das experiências possíveis, etc. A 610 B 638

O artifício da prova cosmológica tem a finalidade única de evitar a prova que pretende demonstrar *a priori* a existência de

um ser necessário, mediante simples conceitos, prova que deveria ser estabelecida ontologicamente, coisa de que nos sentimos completamente incapazes. Com essa intenção concluímos, tanto quanto é possível, de uma existência real que se põe como fundamento (de uma experiência em geral), uma condição absolutamente necessária dessa existência. Não temos, pois, necessidade de explicar a sua possibilidade. Pois, se|está provado que ela existe, é inútil o problema da sua possibilidade. Se queremos agora determinar, de uma maneira mais precisa, na sua essência, este ser necessário, não procuramos aquilo que é suficiente para compreender, pelo seu conceito, a necessidade da existência; pois que se pudéssemos fazê-lo não teríamos necessidade de nenhum pressuposto empírico; não, nós procuramos apenas a condição negativa *(conditio sine qua non)* sem a qual um ser não seria absolutamente necessário. Ora, isto seria viável em qualquer espécie de raciocínios que remontam de uma consequência dada ao seu princípio; porém, aqui, infelizmente, a condição que se exige para a necessidade absoluta só pode ser encontrada num ser único que, por conseguinte, deveria conter no seu conceito tudo o que se requer para a necessidade absoluta e que, portanto, possibilita uma conclusão *a priori* de esta necessidade; isto é, deveria também poder concluir-se, reciprocamente, que a coisa, à qual este conceito (da realidade suprema) convém, é absolutamente necessária, e se não posso concluir assim (o que terei de confessar, se quiser evitar a prova ontológica), esta nova via é também um malogro e novamente me encontro no ponto de onde parti. O conceito do Ser supremo satisfaz, certamente, *a priori*, todas as questões que se podem pôr quanto às determinações internas de uma coisa e é, também, por esse motivo, um ideal| ímpar, porque o conceito geral o designa, ao mesmo tempo, como um indivíduo entre todas as coisas possíveis. Mas não satisfaz à questão que se refere à sua própria existência, que era afinal a única que importava; e a quem tenha admitido a existência de um ser necessário e só pretenda saber qual dentre todas as coisas deverá ser considerada como tal, não se lhe poderá responder: eis aqui o ser necessário.

A 611 B 639

A 612 B 640

Bem pode ser permitido *admitir* a existência de um ser soberanamente suficiente como causa de todos os efeitos possíveis, para facilitar à razão a unidade dos princípios explicativos que procura. Porém, chegar ao extremo de dizer que *tal ser existe necessariamente*, não é já a modesta expressão de uma hipótese permitida, mas a pretensão orgulhosa de uma certeza apodíctica; porque o conhecimento do que se afirma como absolutamente necessário deve também comportar uma absoluta necessidade.

Todo o problema do ideal transcendental consiste em encontrar para a necessidade absoluta um conceito ou para o conceito de uma coisa a absoluta necessidade dessa coisa. Se um dos casos for possível também o outro deverá sê-lo, pois que a razão só reconhece como absolutamente necessário o que seja necessário pelo seu conceito. Porém, ambas as coisas não só | A 613 B 641 excedem totalmente todos os esforços que podemos tentar para *satisfazer* o nosso entendimento, quanto a este ponto, mas também todas as tentativas para o tranquilizar quanto a esta incapacidade.

A necessidade incondicionada de que tão imprescindivelmente carecemos, como suporte último de todas as coisas é o verdadeiro abismo da razão humana. A própria eternidade, por mais terrivelmente sublime que um Haller a possa descrever, está longe de provocar no espírito esta impressão de vertigem, porquanto apenas *mede* a duração das coisas, mas não as *sustenta*. Não podemos afastar nem tão-pouco suportar o pensamento de que um ser, que representamos como o mais alto entre todos os possíveis, diga de certo modo para consigo: Eu sou desde a eternidade para a eternidade; fora de mim nada existe a não ser pela minha vontade; mas *de onde sou então*? Eis que tudo aqui se afunda sob os nossos pés, e tanto a maior como a mais pequena perfeição pairam desamparadas perante a nossa razão especulativa, à qual nada custa fazer desaparecer uma e outra sem o menor entrave.

Muitas forças da natureza, que só através de certos efeitos manifestam a sua existência, continuam impenetráveis para nós, porque nao podemos segui-las pela observação durante tempo

suficiente. O objecto transcendental, que serve de fundamento aos fenómenos, e, a par deste, o princípio pelo qual a nossa sensibilidade está submetida a estas condições supremas e não a outras,|são e continuam sendo para nós indecifráveis, embora a própria coisa seja dada, mas sem ser compreendida. Porém, um ideal da razão pura não pode considerar-se *imperscrutável*, porque não apresenta qualquer outra garantia da sua realidade além da necessidade que a razão tem de completar, por este meio, a unidade sintética. Se não é mesmo dado como objecto pensável, também não é, como tal, imperscrutável; antes deverá, como simples ideia, poder ter a sua sede na natureza da razão e aí encontrar solução, podendo ser, por conseguinte, perscrutado, pois que a razão consiste precisamente nisso, em podermos prestar contas de todos os nossos conceitos, opiniões e afirmações, quer seja mediante princípios objectivos, quer tratando-se de uma simples aparência, mediante princípios subjectivos.

A 614 B 642

Descoberta e explicação da aparência dialéctica em todas as provas transcendentais da existência de um Ser necessário

Ambas as provas, anteriormente apresentadas, são transcendentais, isto é, tentadas independentemente de princípios empíricos. Com efeito, embora a prova cosmológica tenha por fundamento uma experiência em geral, não se processa, todavia, a partir de qualquer constituição particular da experiência, mas a partir de princípios puros da razão, referidos a uma existência dada pela consciência empírica em geral|e abandona mesmo esse ponto de partida para se apoiar em simples conceitos puros. Qual é então, nestas provas transcendentais, a causa da aparência dialéctica, mas natural, que liga os conceitos da necessidade e da suprema realidade e realiza e hipostasia o que só pode ser ideia? Qual é a causa que nos obriga a admitir, inevitavelmente, algo necessário em si, entre as coisas existentes, e ao mesmo tempo a recuar perante a existência de um tal ser como perante um abismo? E como chega a razão a entender-se sobre este ponto e, saindo do estado vacilante de uma aprovação tímida e sempre retractada, atinge uma serena compreensão?

A 615 B 643

Há aqui um ponto verdadeiramente digno de nota; é que, desde que se supõe que algo existe, não se pode evitar a consequência de alguma coisa também existir necessariamente. O argumento cosmológico assenta sobre este raciocínio completamente natural (embora nem por isso mais seguro). Por outro lado, qualquer que seja o conceito que eu admita de uma coisa, descubro que a existência dessa coisa nunca pode ser representada por mim como absolutamente necessária e que nada me impede, qualquer que ela seja, de pensar a sua não existência; por conseguinte, tenho, sem dúvida, que admitir algo necessário para o que existe em geral, mas não posso pensar nenhuma coisa singular como necessária em si. Quer isto dizer, | que nunca posso *acabar* a regressão para as condições da existência, sem admitir um ser necessário, mas nunca posso *começar* a partir dele. A 616 B 644

Se tenho que pensar algo necessário para as coisas existentes em geral, mas sem ter o direito de pensar nenhuma coisa como necessária em si, segue-se infalivelmente que a necessidade e a contingência não deverão atingir nem afectar as próprias coisas, porque nesse caso haveria uma contradição; que, por conseguinte, nenhum destes dois princípios é objectivo e só podem ser, em qualquer caso, princípios subjectivos da razão que, por um lado, nos levam a procurar para tudo o que é dado como existente qualquer coisa que seja necessária, isto é, a não parar senão numa explicação acabada *a priori*; mas, por outro lado, a não esperar nunca este acabamento, ou seja, a não considerar incondicionado nada de empírico e não se dispensar, por isso, de explicação ulterior. Neste sentido, bem podem os dois princípios coexistir lado a lado, como princípios simplesmente heurísticos e *reguladores*, dizendo respeito, apenas, ao interesse formal da razão. Porque um deles diz: deveis filosofar sobre a natureza *como se* houvesse para tudo o que pertence à existência um primeiro fundamento necessário, mas somente no intuito de conferir unidade sistemática ao vosso conhecimento, perseguindo uma tal ideia, ou seja, um fundamento supremo imaginário; enquanto o outro vos adverte que não deveis aceitar como fundamento supremo deste género, isto é, como absolu-

A 617 B 645 tamente necessário, nenhuma determinação | particular referente à existência das coisas, mas que deveis deixar sempre aberto o caminho para uma explicação ulterior e nunca considerar, por conseguinte, nenhuma determinação particular a não ser como condicionada. Mas se tudo o que é percebido nas coisas deve ser considerado por nós como condicionalmente necessário, também nenhuma coisa (que possa ser dada empiricamente) se poderá considerar absolutamente necessária.

Daqui resulta, porém, que devemos admitir o absolutamente necessário *fora do mundo*, porque deve unicamente, como fundamento supremo, servir de princípio à maior unidade possível dos fenómenos, e *no mundo* nunca podemos atingir esta unidade, visto que a segunda regra nos intima a considerar sempre derivadas todas as causas empíricas da unidade.

Os filósofos da Antiguidade consideravam contingentes todas as formas da natureza; mas, pelo juízo da razão comum, viam a matéria como originária e necessária. Todavia, se não tivessem considerado a matéria de um modo relativo, como substrato dos fenómenos, mas em *si própria*, quanto à sua existência, a ideia de necessidade absoluta logo se teria desvanecido. Com efeito, nada vincula a razão, absolutamente, a esta existência e ela pode sempre e sem contestação suprimi-la em pensamento; mas também só no pensamento existia para eles essa
A 618 B 645 necessidade absoluta. | Tal convicção devia fundar-se, pois, em algum princípio regulador. De facto, a extensão e impenetrabilidade (que juntamente constituem o conceito de matéria) são também o princípio empírico supremo da unidade dos fenómenos e, na medida em que este princípio é empiricamente incondicionado, tem a propriedade de um princípio regulador. Contudo, como toda a determinação da matéria, que constitui o real desta, e, por conseguinte, também a impenetrabilidade são um efeito (uma acção) que deve ter a sua causa, pelo que é apenas derivado, a matéria não convém à ideia de um ser necessário como princípio de toda a unidade derivada. Porque cada uma das suas propriedades reais, enquanto derivada, só é condicionadamente necessária e pode portanto ser suprimida

em si, e com ela se aboliria toda a existência da matéria e, se assim não fosse, teríamos alcançado empiricamente o princípio supremo da unidade, o que nos é vedado pelo segundo princípio regulador. Daqui se segue que a matéria, e em geral o que pertence ao mundo, não convém à ideia de um ser originário necessário, como simples princípio da maior unidade empírica; esse ser originário terá de ser colocado fora do mundo para que então possamos sempre, com confiança, derivar os fenómenos do mundo e sua existência de outros fenómenos, como se não houvesse um ser necessário, tendendo, no entanto, incessantemente, a completar a derivação, | como se um tal ser fosse pressuposto na qualidade de princípio supremo. A 619 B 647

O ideal do Ser supremo, de acordo com estas considerações, não é mais que um *princípio regulador* da razão e que consiste em considerar toda a ligação no mundo como resultante de uma causa necessária e absolutamente suficiente, para sobre ela fundar a regra de uma unidade sistemática e necessária, segundo leis gerais na explicação dessa ligação; não é a afirmação de uma existência necessária em si. Contudo, é também inevitável que, mediante uma sub-repção transcendental, se represente este princípio formal como constitutivo e se pense hipostaticamente esta unidade. Porque assim como o espaço, embora seja apenas um princípio da sensibilidade, possibilita originariamente todas as figuras que são apenas suas limitações diversas e, em virtude disto, é considerado absolutamente necessário, subsistente em si e objecto dado em si próprio *a priori*, assim também é natural que não podendo ser posta a unidade sistemática da natureza como princípio do uso empírico da nossa razão, senão na medida em que tomamos como fundamento a ideia de um ser soberanamente real como causa suprema, esta ideia seja representada, por isso mesmo, como objecto real e, por sua vez, como necessário, porque é a condição suprema e, por conseguinte, | um princípio *regulador* convertido num princípio *constitutivo*. Quando considero como coisa em si este Ser supremo que, em relação ao mundo, é absolutamente (incondicionalmente) necessário, tal substituição é bem patente no facto desta necessidade não ser susceptível de qual- A 620 B 648

quer conceito, pelo que só como condição formal do pensamento se deverá encontrar na minha razão e não como condição material e hipostática da existência.

Sexta Secção

DA IMPOSSIBILIDADE DA PROVA FÍSICO-TEOLÓGICA

Se, portanto, nem o conceito das coisas em geral nem a experiência de qualquer *existência em geral* podem conceder o que é requerido, só resta um meio: procurar se uma *experiência determinada*, por conseguinte a das coisas do mundo presente, se a sua natureza e ordenação, não fornecem um fundamento de prova que nos possa fazer chegar, com segurança, à convicção da existência de um Ser supremo. A uma tal prova daríamos o nome de *físico-teológica*. Se também esta prova for impossível, não haverá, extraída da razão simplesmente especulativa, nenhuma prova suficiente da existência de um ser que corresponda à nossa ideia transcendental.

A 621 B 649 |De acordo com as observações precedentes, logo se entenderá que é de esperar uma resposta fácil e convincente a esta pergunta. Pois, como poderia alguma vez ser dada uma experiência que seja adequada a uma ideia? É próprio de uma ideia, precisamente, que nunca uma experiência lhe possa ser adequada. A ideia transcendental de um ser originário necessário e absolutamente suficiente é tão hiperbolicamente grande, tão elevada acima do que é empírico e sempre condicionado, que, por um lado, não só não poderá nunca encontrar na experiência matéria suficiente para preencher tal conceito, mas também, por outro lado, sempre se anda às apalpadelas entre o condicionado e sempre se procura em vão o incondicionado, do qual nenhuma lei de síntese empírica nos dará jamais um exemplo, nem o menor indício.

Se o Ser supremo se encontrasse nesta cadeia das condições, seria ele próprio um elo da série das mesmas e, tal como os membros inferiores, à cabeça dos quais está colocado, exigiria ainda uma pesquisa ulterior de um princípio mais elevado. Se, pelo contrário, o quisermos separar dessa cadeia e, enquanto

ser meramente inteligível, não o incluir na série das causas naturais, que ponte terá de lançar a razão para chegar até ele? Na verdade, todas as leis da passagem dos efeitos para as causas e até mesmo toda a síntese e toda a extensão do nosso conhecimento em geral reportam-se unicamente à experiência possível, por conseguinte | a objectos do mundo dos sentidos e só com referência a estes podem ter uma significação. A 622 B 650

O mundo actual presente abre-nos um campo tão incomensurável de variedade, de ordem, de finalidade e de beleza, quer se considere na infinitude do espaço, quer na ilimitada divisão deste, que, apesar dos conhecimentos que o nosso débil entendimento nele pôde adquirir, toda a linguagem é impotente para traduzir tantos e tão grandes prodígios, os números perdem a sua capacidade de medida e os nossos próprios pensamentos toda a limitação, de tal modo que o nosso juízo sobre o todo acaba por se resolver numa admiração muda, mas, por isso mesmo, tanto mais eloquente. Por toda a parte vemos uma cadeia de efeitos e de causas, de fins e de meios, uma regularidade na aparição e desaparição das coisas e, visto que nada chega, por si mesmo, ao estado em que se encontra, este estado aponta sempre para mais além, para uma outra coisa como sua causa, a qual, por sua vez, exige que se prossiga a interrogação; de tal sorte que tudo acabaria por afundar-se no nada se não se admitisse alguma coisa que, existindo por si, originariamente e de uma maneira independente, fora desta contingência infinita, servisse de suporte a esse todo e que, sendo a sua origem, lhe garantisse ao mesmo tempo a duração. Esta causa suprema (em relação a todas as coisas do mundo), com que grandeza a devemos conceber? Não conhecemos o mundo quanto ao seu | conteúdo total e menos ainda sabemos avaliar a sua grandeza pela comparação com tudo o que é possível. Porém, tendo em vista a causalidade, se precisamos de um ser último e supremo, que nos impede de o colocarmos, quanto ao grau de perfeição, *acima de todo outro possível*? O que nos é fácil de fazer, embora nos tenhamos evidentemente de contentar com o esboço ligeiro de um conceito abstracto, se nos representarmos reunida nele, como numa substância única, toda a perfeição possível. Este A 623 B 651

conceito, favorável às exigências da nossa razão na economia dos princípios, em si mesmo não se encontra submetido a nenhuma contradição e serve mesmo para alargar o uso da razão no meio da experiência, porquanto essa ideia a dirige para a ordem e para a finalidade, não sendo nunca abertamente contrária a uma experiência.

Esta prova deverá sempre ser citada com respeito; é a mais antiga, a mais clara e a mais adequada à razão humana comum. Vivifica o estudo da natureza assim como dele extrai a existência e recebe sempre novas forças. Introduz finalidades e desígnios onde a nossa observação, por si mesma, os não teria descoberto e dilata os nossos conhecimentos da natureza, mediante o fio condutor de uma unidade particular, cujo princípio é exterior à natureza. Mas estes conhecimentos reagem, A 624 B 652 por sua vez, sobre a sua causa, ou seja, sobre a ideia| que os inspira, e fortalecem a crença num supremo autor do mundo até fazer dela uma irresistível convicção.

Seria pois desconsolador e até completamente inútil pretender retirar alguma coisa à autoridade desta prova. A razão, incessantemente elevada por argumentos tão poderosos e sempre crescentes em suas mãos, embora sejam puramente empíricos, não pode de tal modo ser rebaixada pela dúvida de uma especulação subtil e abstracta, que deva ser arrancada como a um sonho, a toda a indecisão sofística, por um olhar lançado às maravilhas da natureza e à majestade da fábrica do mundo, para se lançar, de grandeza em grandeza, até à mais alta de todas, e de condição em condição até ao autor supremo e incondicionado.

Embora nada tenhamos a objectar contra a racionalidade e utilidade deste processo, e, pelo contrário, o devamos recomendar e encorajar, não podemos todavia aprovar, por esse motivo, as pretensões deste argumento a uma certeza apodíctica, e a um assentimento que não teria necessidade de favor algum, nem de nenhum apoio alheio. Não se pode de maneira nenhuma prejudicar a boa causa, reduzindo a linguagem dogmática de um sofista arrogante ao tom de reserva e de moderação conveniente a uma fé, que basta para tranquilizar, mas que não exige,

contudo, uma submissão | incondicional. Afirmo, por conseguinte, que esta prova físico-teológica nunca pode, por si só, demonstrar a existência de um Ser supremo, mas que terá sempre que deixar ao argumento ontológico (ao qual serve somente de introdução), a tarefa de preencher esta lacuna, contendo, portanto, este último argumento o *único fundamento de prova possível* (na medida em que pode haver uma prova especulativa) que nenhuma razão humana poderia evitar. A 625 B 653

Os momentos principais de esta referida prova físico-teológica são os seguintes: 1. Por toda a parte no *mundo* se encontram sinais evidentes de um ordenamento segundo um determinado propósito, realizado com grande sabedoria e num todo de variedade indescritível, tanto pelo conteúdo como pela grandeza ilimitada da extensão. 2. Este ordenamento conforme a fins é totalmente alheio às coisas do mundo e só lhes pertence de uma maneira contingente, isto é, a natureza de coisas diversas não pode, por si própria, adaptar-se a fins determinados, por tantos meios concordantes, se um princípio racional ordenador, tomando certas ideias para fundamento, não tivesse escolhido e ordenado as coisas nessa conformidade; 3. Existe, pois, uma causa sublime e sábia (ou mais do que uma), que tem de ser a causa do mundo, não simplesmente como uma natureza omnipotente, agindo cegamente pela *fecundidade*, mas como *inteligência* que actua mediante a *liberdade*. 4. A unidade desta causa deduz-se da unidade da relação recíproca das partes do mundo consideradas como peças de uma | obra de arte e deduz-se com segurança nas coisas que atinge a nossa observação; para além destas, deduz-se com probabilidade, segundo todos os princípios da analogia. A 626 B 653

Sem entrarmos aqui em disputa com a razão natural acerca do raciocínio pelo qual, a partir da analogia entre algumas produções da natureza e aquilo que a arte humana produz quando faz violência à natureza e a obriga a curvar-se aos nossos fins em vez de proceder segundo os seus (da semelhança dessas produções com casas, barcos, relógios), a razão conclui que a natureza deve ter precisamente por princípio uma causalidade do mesmo género, a saber, uma inteligência e uma von-

tade, fazendo derivar ainda de uma outra arte, embora de uma arte sobre-humana, a possibilidade interna da natureza livremente operante (que torna pela primeira vez possíveis todas as artes e talvez mesmo a razão). Este raciocínio talvez não resistisse a uma rigorosa crítica transcendental; temos, contudo, de confessar que, se devemos alguma vez falar de uma causa, não podemos aqui proceder mais seguramente do que seguir a analogia com tais produções conformes a um fim, que são as únicas, cujas causas e modos de produção nos são inteiramente conhecidos. A razão não se poderia justificar a seus próprios olhos se quisesse passar da causalidade que conhece para princípios de explicação obscuros e indemonstráveis que não conhece.

De acordo com este raciocínio, a finalidade e harmonia de tantas disposições da natureza deveriam simplesmente provar a A 627 B 655 contingência|da forma, mas não a da matéria, ou seja, da substância no mundo; pois, para estabelecer este último ponto, se exigiria que fosse possível provar que as coisas do mundo seriam, em si mesmas, segundo leis universais, insusceptíveis de tal ordem e harmonia se não fossem, *quanto à substância*, o produto de uma sabedoria suprema; o que exigiria que se desse à prova um fundamento completamente diferente da que se funda na analogia com a arte humana. Esta prova poderia, quando muito, demonstrar um *arquitecto do mundo*, sempre muito limitado pela aptidão da matéria com que trabalha, mas não um *criador do mundo* a cuja ideia tudo estaria submetido, o que não basta de modo algum para o grande fim que temos em vista e que é o de provar um Ser originário, plenamente suficiente. Se quiséssemos demonstrar a própria contingência da matéria, teríamos que recorrer a um argumento transcendental, o que, precisamente, se quis aqui evitar.

Portanto, da ordem e finalidade que por toda a parte se observam no mundo, enquanto disposição totalmente contingente, este raciocínio infere a existência de uma causa *que lhe seja proporcionada*. Mas o conceito desta causa deverá dar-nos a conhecer algo completamente *determinado*, que não pode ser senão o conceito de um ser detentor de toda a potência, de toda a sabedoria, etc., numa palavra, de toda a perfeição, enquanto

ser omnissuficiente. Com efeito, os predicados de potência *muito grande*, prodigiosa, incomensurável, não dão nenhum conceito determinado e não dizem, em verdade, o que seja a coisa em si mesma; são apenas representações relativas da grandeza do objecto, que o observador (do mundo) compara consigo mesmo e com a sua faculdade de compreensão e que são todos igualmente superlativos, quer se engrandeça o objecto, quer se diminua, em relação a ele, o sujeito que observa. Sempre que se trate de grandeza (perfeição) de uma coisa em geral, não há conceito determinado senão aquele que compreende toda a perfeição possível e só o todo *(omnitudo)* da realidade está totalmente determinado no conceito. A 628 B 656

Ora, não quero crer que alguém tenha a pretensão de compreender a relação da grandeza do mundo por ele observada (quanto à extensão e quanto ao conteúdo) com a omnipotência, da ordem do mundo com a sabedoria suprema, da unidade do mundo com a unidade absoluta do seu autor, etc. Portanto, a teologia física não pode fornecer um conceito determinado da causa suprema do mundo, nem ser, pois, suficiente para apresentar um princípio da teologia que, por sua vez, deva constituir o fundamento da religião.

O passo conducente à totalidade absoluta é inteiramente impossível pela via empírica; no entanto, esse passo é dado na prova físico-teológica. Qual | será o meio que se utiliza então para transpor tão largo abismo? A 629 B 657

Depois de se ter chegado a admirar a grandeza, a sabedoria, a potência, etc. do autor do mundo, não se podendo ir mais além, abandona-se uma vez por todas este argumento, assente em provas empíricas, e passa-se para a contingência do mundo que, desde o início, igualmente se inferira a partir da sua ordem e finalidade. Unicamente se transita então desta contingência, graças apenas a conceitos transcendentais, para a existência de um ser absolutamente necessário, e do conceito de necessidade absoluta da causa primeira para o conceito universalmente determinado ou determinante da mesma existência, ou seja, o de uma realidade que tudo compreende. Assim, travada na sua empresa, a prova físico-teológica, neste embaraço, saltou subi-

tamente para a prova cosmológica; e, como esta é tão-só uma prova ontológica disfarçada, o seu propósito realizou-se unicamente mediante a razão pura, embora de início tivesse renegado todo o parentesco com ela e submetido tudo a provas evidentes extraídas da experiência.

Os partidários da teologia física não têm, pois, motivo para desprezar tanto a prova transcendental e considerarem-na displicentemente, com a presunção de clarividentes conhecedores da natureza, como uma teia de aranha urdida por espíritos obscuros e subtis. Efectivamente, se quisessem examinar-se a si mesmos, descobririam que, tendo progredido um bom trecho A 630 B 658 no|terreno da natureza e da experiência e permanecendo todavia tão distantes do objecto que aparece em face da sua razão, abandonam subitamente este terreno e passam para o reino das simples possibilidades onde, nas asas das ideias, esperam aproximar-se daquilo que escapa à sua investigação empírica. Por fim, ao cuidarem ter alcançado terra firme depois de tão grande salto, estendem o conceito agora determinado (cuja posse obtiveram sem saber como) a todo o campo da criação e explicam, pela experiência, o ideal que era tão-só um produto da razão pura, embora dum modo bastante pobre e muito inferior à dignidade do objecto, sem todavia querer confessar que chegaram a esse conhecimento ou a esta hipótese por um outro atalho que não o da experiência.

Assim, a prova físico-teológica tem por fundamento a cosmológica e esta, por sua vez, a prova ontológica da existência de um único ser originário como Ser Supremo; e, como além destas três vias nenhuma outra se abre à razão especulativa, a prova ontológica, extraída de simples conceitos puros da razão, é a única possível, se jamais for possível uma prova de uma proposição tão extraordinariamente elevada acima de todo o uso empírico do entendimento.

CRÍTICA DE TODA A TEOLOGIA FUNDADA EM PRINCÍPIOS ESPECULATIVOS DA RAZÃO

Se entender por teologia o conhecimento do Ser originário, este conhecimento procede ou da simples razão (*theologia rationalis*) ou da revelação (*revelata*). A primeira concebe de dois modos o seu objecto: ou simplesmente através da razão pura, mediante conceitos meramente transcendentais (*ens originarium, realissimum, ens entium*) e denomina-se então teologia *transcendental* ou, mediante um conceito que deriva da natureza (da nossa alma), concebe-o como inteligência suprema e deveria chamar-se teologia *natural*. Dá-se o nome de *deísta* a quem só admite uma teologia transcendental e de *teísta* a quem também admite uma teologia natural. O primeiro reconhece que, de qualquer modo, podemos conhecer pela simples razão a existência de um ser primeiro, acerca do qual, porém, o nosso conceito é simplesmente transcendental, ou seja, o de um ser que possui toda a realidade, mas que não se pode determinar com mais precisão. O segundo afirma que a razão é capaz de determinar de uma maneira mais precisa esse objecto, pela analogia com a natureza, ou seja, como um ser que contém em si, pelo entendimento e liberdade, a razão primeira de todas as outras coisas. O primeiro representa, por um tal objecto, apenas uma *causa do mundo* (ficando indeciso se o é pela|necessidade da sua natureza A 632 B 660 ou pela sua liberdade); o segundo, um *autor do mundo*.

A teologia transcendental ou pretende derivar a existência do Ser supremo de uma experiência em geral (sem determinar nada de mais preciso acerca do mundo ao qual esta pertence) e denomina-se *cosmoteologia*, ou pretende conhecer a sua existência através de simples conceitos, sem o recurso à mínima experiência e chama-se *ontoteologia*.

A *teologia natural* deduz os atributos e a existência de um autor do mundo a partir da constituição, da ordem e da unidade que se encontram neste mundo, no qual é necessário admitir

uma dupla espécie de causalidade, assim como a regra de uma e de outra, ou seja, a natureza e a liberdade. Assim, ascende deste mundo até à inteligência suprema como ao princípio de toda a ordem e perfeição, seja na natureza seja no domínio moral. No primeiro caso denomina-se *teologia física*, no último *teologia moral**.

Como estamos acostumados a entender, pelo conceito de Deus, não apenas uma natureza eterna, actuando cegamente, como raiz das coisas, mas um Ser supremo, que deve ser o criador das coisas pela inteligência|e a liberdade, e só este conceito nos interessa, poderíamos em rigor negar ao *deísta* toda a crença em Deus e deixar-lhe apenas a afirmação de um ser originário ou de uma causa suprema. No entanto, como ninguém deve ser acusado de pretender negar inteiramente alguma coisa, só por não se atrever a afirmá-la, é mais justo e indulgente dizer que o deísta crê num *Deus*, ao passo que o teísta crê num *Deus vivo (summa intelligentia)*. Vamos agora investigar as fontes possíveis de todas estas tentativas da razão.

A 633 B 661

Contento-me aqui em definir o conhecimento teórico como um conhecimento pelo qual conheço *o que existe* e o prático como aquele em que me represento *o que deverá existir*. Em conformidade com isto, o uso teórico da razão é aquele mediante o qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é, enquanto o prático me dá a conhecer *a priori* o que deverá acontecer. Se, porém, é indubitavelmente certo que algo é ou deverá ser, embora só condicionalmente, então, ou uma certa condição determinada pode ser, para esse efeito, absolutamente necessária ou poderá ser apenas pressuposta como arbitrária e contingente. No primeiro caso, a condição é postulada *(per thesin)*, no segundo, suposta *(per hypothesin)*. Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as leis morais),|se essas leis pressupõem, necessariamente, qualquer existência como condição da possibilidade da sua força *obrigatória*, essa existência tem

A 634 B 662

* Não digo moral teológica. Esta, com efeito, contém leis morais que *pressupõem* a existência de um soberano governante do mundo, enquanto a teologia moral funda sobre leis morais a crença na existência de um ser supremo.

de ser *postulada*, porque o condicionado, donde parte o raciocínio para concluir nesta condição determinada, é ele próprio conhecido e *a priori* como absolutamente necessário. Em relação às leis morais, haveremos de mostrar que não só pressupõem a existência de um Ser supremo, mas também, sendo absolutamente necessárias de outro ponto de vista, o postulam legitimamente, conquanto na verdade, só de um modo prático; por ora, deixaremos ainda de parte este género de raciocínio.

Quando se trata simplesmente daquilo que é (não daquilo que deve ser), o condicionado, que nos é dado na experiência, é também sempre pensado como contingente. A condição que lhe é própria não pode então ser conhecida como absolutamente necessária, mas serve apenas como um pressuposto relativamente necessário, ou melhor, *indispensável*, para o conhecimento racional do condicionado, sendo contudo, em si mesmo e *a priori*, arbitrário. Se, porém, houver de ser conhecida a necessidade absoluta de uma coisa no conhecimento teórico, tal só poderá acontecer mediante conceitos *a priori*, mas nunca como causa em relação a uma existência dada pela experiência.

Um conhecimento teórico é *especulativo* quando se reporta a um objecto ou a conceitos de um objecto, que em experiência alguma|se podem alcançar. Opõe-se ao *conhecimento natural*, que se não dirige a nenhuns objectos ou predicados, além dos susceptíveis de ser dados numa experiência possível. A 635 B 663

O princípio, pelo qual, do que acontece (do que é empiricamente contingente) como efeito se conclui uma causa, é um princípio do conhecimento da natureza, mas não do conhecimento especulativo. Com efeito, se abstrairmos dele como de um princípio que contém a condição da experiência possível em geral e, abandonando todo o empírico, o quisermos aplicar ao contingente em geral, não resta a mínima justificação para semelhante proposição sintética fazer entender como posso transitar de algo que existe para outra coisa completamente diferente (chamada causa); bem mais, o conceito de causa, tanto como o de contingente, num tal uso simplesmente especulativo, perde todo o significado cuja realidade objectiva possa compreender-se *in concreto*.

Quando, pois, da existência das *coisas* no mundo se infere a sua causa, não se recorre ao uso *natural* da razão, mas ao seu uso *especulativo*, porque o primeiro não refere as próprias coisas (as substâncias) a qualquer causa, mas tão-só o que *acontece*, ou seja, os seus *estados*, considerados como empiricamente contingentes; que a própria substância (a matéria) seja contingente quanto à existência, teria|de ser um conhecimento racional simplesmente especulativo da razão. Mesmo que se tratasse apenas da forma do mundo, do modo de ligação desse mundo e das suas mudanças, e daí eu quisesse inferir uma causa totalmente distinta do mundo, tratar-se-ia, mais uma vez, de um juízo da razão simplesmente especulativa, porque o objecto não é aqui objecto de uma experiência possível. Mas, nesse caso, o princípio da causalidade, que só é válido no âmbito da experiência e fora dele não tem aplicação nem significado, seria completamente desviado do seu destino.

A 636 B 664

Afirmo, pois, que todas as tentativas de um uso apenas especulativo da razão com respeito à teologia são totalmente infrutíferas e, pela sua índole intrínseca, nulas e vãs; mas que os princípios do seu uso natural não conduzem, de modo algum, a qualquer teologia e que, por conseguinte, se não tomarmos como base as leis morais ou não nos servirmos delas como fio condutor, não poderá haver, em absoluto, uma teologia da razão. Porque todos os princípios sintéticos do entendimento são de uso imanente e para o conhecimento de um Ser supremo requere-se o seu uso transcendente, para o qual o nosso entendimento não está equipado. Para que a lei empiricamente válida da causalidade conduzisse ao Ser primeiro, deveria este incluir-se na cadeia dos objectos da experiência; mas, nesse caso, seria, por sua vez, condicionado, como todos os fenómenos. Se, porém, nos fosse permitido|saltar para além dos limites da experiência, mediante a lei dinâmica da relação dos efeitos com as causas, que conceito poderia apresentar-nos tal procedimento? De modo algum poderia ser o conceito de um Ser supremo, porque a experiência nunca nos concede o maior de todos os efeitos possíveis (que, como tal, nos deve dar testemunho da sua causa). Se nos fosse lícito suprir esta falta de deter-

A 637 B 665

minação completa, mediante a simples ideia da suprema perfeição e da necessidade originária, só para não haver qualquer lacuna na razão, seria isso um favor que nos é concedido, mas não um direito que possa ser exigido em nome de uma demonstração irresistível. A prova físico-teológica poderia, porventura, dar força às outras provas (se pudesse havê-las), ligando a especulação com a intuição; mas, por si mesma, prepara antes o entendimento para o conhecimento teológico, conferindo-lhe para esse efeito uma direcção recta e natural, uma vez que não pode, *por si só*, acabar a obra.

Daqui se depreende, pois, que as questões transcendentais só permitem respostas transcendentais, ou seja, fundadas em puros conceitos *a priori*, sem a mínima interferência empírica. O problema, aqui, é, porém, manifestamente sintético e requer um alargamento do nosso conhecimento para além de todos os limites da experiência, ou seja, até à *existência* de um ser que deve corresponder | à simples ideia que dele temos, e à qual nenhuma experiência pode jamais ser adequada. Ora, segundo as provas anteriores, todo o conhecimento sintético *a priori* só é possível porque exprime as condições formais de uma experiência possível e todos os princípios têm apenas validade imanente, isto é, referem-se unicamente a objectos do conhecimento empírico, ou seja, a fenómenos. Assim, através do procedimento transcendental também nada há a esperar quanto à teologia de uma razão puramente especulativa. A 638 B 666

Porém, se houver quem queira duvidar de todas as provas da Analítica, anteriormente citadas, de preferência a deixar-se despojar da crença no valor de argumentos, durante tanto tempo usados, não pode, contudo, recusar a satisfazer a minha reclamação, quando solicito que, pelo menos, justifique os meios e as luzes em que confia para ir além de toda a experiência possível, pelo poder de simples ideias. Pediria apenas que me poupe a novas provas ou à remodelação das antigas. Pois não haverá aí muito por onde escolher, porquanto todas as provas apenas especulativas se reduzem por fim a uma única, que é a ontológica, e não devo portanto recear ser particularmente incomodado pela fecundidade dos defensores dogmáticos dessa

razão liberta dos sentidos; embora não recuse, sem que por tal
A 639 B 667 me repute muito combativo,|o desafio de descobrir, em toda a tentativa dessa espécie, o paralogismo escondido, destruindo assim a sua pretensão; mas, como a esperança de um melhor sucesso não abandona nunca por completo aqueles que uma vez se habituaram à persuasão dogmática, atenho-me, por isso, à única exigência justa: a de que, por razões gerais e extraídas da natureza do entendimento humano, bem como de todas as restantes fontes de conhecimento, se justifique a maneira como se pretende alargar totalmente *a priori* o conhecimento e levá-lo até a um ponto em que nenhuma experiência possível, nem por conseguinte nenhum meio, conseguiria assegurar a qualquer conceito por nós formado a sua realidade objectiva. Seja como for que o entendimento tenha chegado a este conceito, a existência do objecto do mesmo não se pode encontrar nele, analiticamente, porque o conhecimento da *existência* do objecto consiste precisamente em o objecto ser posto, em si mesmo, *fora do pensamento*. Porém, é totalmente impossível sair por si mesmo de um conceito e, sem seguir o encadeamento empírico (pelo qual apenas são dados fenómenos), chegar à descoberta de novos objectos e seres transcendentes.

Embora a razão, no seu uso apenas especulativo, não seja de modo algum suficiente para tamanha empresa, ou seja, para atingir a existência de um Ser supremo, tem contudo uma utili-
A 640 B 668 dade muito grande,|a de *rectificar* o conhecimento do mesmo, caso esse conhecimento possa ter outra proveniência, pô-lo de acordo consigo próprio e com toda a finalidade inteligível, purificá-lo de tudo o que possa ser contrário ao conceito de um Ser primeiro e excluir dele toda a mistura de limitações empíricas.

A teologia transcendental conserva, pois, apesar de toda a sua insuficiência, a sua importante utilidade negativa; é uma censura contínua da nossa razão, sempre que esta se ocupe simplesmente de ideias puras que, por isso mesmo, não permitem outra medida além da transcendental. Porque se alguma vez, de outro ponto de vista, talvez do ponto de vista prático, o *pressuposto* de um Ser supremo e omni-suficiente como inteligência

suprema, afirmasse o seu valor sem contradição, seria da maior importância a rigorosa determinação deste conceito pelo seu lado transcendental, como conceito de um ser necessário e soberanamente real, e a abolição do que é contrário à realidade suprema, do que pertence ao simples fenómeno (ao antropomorfismo em sentido mais lato) e, ao mesmo tempo, a exclusão de todas as determinações opostas quer sejam *ateístas*, *deístas* ou *antropomórficas*; o que é bem fácil num exame crítico desse género, pois as mesmas provas, que mostram a incapacidade da razão humana em relação à *afirmação* da existência de um tal|ser bastam necessariamente também para provar a vaidade de toda a *afirmação em contrário*. Na verdade, como poderá alguém, mediante a especulação pura da razão, compenetrar-se de que não há um Ser supremo, que seja o fundamento originário de tudo, ou que lhe não convenha nenhuma das propriedades que representamos, de acordo com os seus efeitos, como análogas às realidades dinâmicas de um ser pensante ou que, no caso de lhe convirem, deveriam estar sujeitas a todas as limitações que a sensibilidade inevitavelmente impõe às inteligências que conhecemos pela experiência?

A 641 B 669

O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora *sem defeitos*, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objectiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio, embora também não possa ser refutada. E se houver uma teologia moral capaz de preencher esta lacuna, a teologia transcendental, até aí só problemática, demonstrará quanto é imprescindível para a determinação do seu próprio conceito e pela censura incessante à qual submete uma razão, sobejas vezes enganada pela sensibilidade e nem sempre concordante com as suas próprias ideias. A necessidade, a infinidade, a unidade, a existência fora do mundo (não como alma do mundo), a eternidade sem as condições do tempo, a omnipresença sem as condições|do espaço, a omnipotência, etc., são predicados puramente transcendentais e, por isso, o conceito depurado desses predicados, de que toda a teologia tanto carece, só pode ser extraído da teologia transcendental.

A 642 B 670

APÊNDICE À DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

DO USO REGULATIVO DAS IDEIAS DA RAZÃO PURA

O resultado de todas as tentativas dialécticas da razão pura não só confirma o que provámos na Analítica Transcendental, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as ideias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objecto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante.

Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo | mal-entendido e descobrir a direcção própria dessas faculdades. Assim, tanto quanto se pode supor, as ideias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um uso *imanente*, embora, no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos das coisas reais, possam ser transcendentes na aplicação e por isso mesmo enganosas. Não é a ideia em si própria, mas tão-só o seu uso que pode ser, com respeito a toda a experiência possível, *transcendente* ou *imanente*, conforme se aplica directamente a um objecto que supostamente lhe corresponde, ou então apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objectos com que se ocupa; e todos os vícios da sub-repção

A 643 B 671

devem sempre ser atribuídos a uma deficiência do juízo, mas nunca ao entendimento ou à razão.

A razão nunca se reporta directamente a um objecto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não *cria*, pois, conceitos (de objectos), apenas os *ordena* e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento *pelo qual* se *constituem*, segundo concei-

A 644 B 672 tos, as *séries* de condições. A razão tem,|pois, propriamente por objecto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objecto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade colectiva, como fim, aos actos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva.

Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objectos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofísticos (dialécticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas directivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. Daqui deriva, é certo, a ilusão de que todas estas linhas de orientação provêm propriamente de um objecto situado fora do campo da experiência possível (assim como se vêem os objectos por detrás da superfície do espelho). Contudo, esta ilusão (que podemos evitar

A 645 B 673 que nos engane) é, sem dúvida,| inevitavelmente necessária se quisermos ver, além dos objectos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, atrás de nós, isto é, quando, no nosso caso, queremos impelir o entendimento para

além de qualquer experiência dada (enquanto parte do todo da experiência possível) e, por conseguinte, exercitá-lo para a maior e mais extrema amplitude possível.

Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a *sistemática* do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta ideia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado acidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias. Não se pode propriamente dizer que esta ideia seja o conceito de um objecto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento. Semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto| lhes não for adequado. Confessa-se que dificilmente se encontra *terra pura, água pura, ar puro*, etc. Contudo são necessários conceitos dessas coisas (os quais, portanto, no que se refere à pureza perfeita, têm a sua origem apenas na razão) para determinar devidamente a parte que cada uma destas causas naturais tem no fenómeno; assim se reduzem todas as matérias às terras (de certa maneira ao simples peso), aos sais e substâncias combustíveis (como à força) e, por último, à água e ao ar como a veículos (como a máquinas, mediante as quais actuam os elementos precedentes) para explicar pela ideia de um mecanismo as reacções químicas das matérias entre si. Porque, embora não nos expressemos realmente assim, é muito fácil descobrir essa influência da razão sobre as classificações dos físicos.

A 646 B 674

Se a razão é a faculdade de derivar o particular do geral, então o geral ou já é dado e *certo em si*, pelo que só exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é

desse modo determinado necessariamente, e é o que eu denomino o uso apodíctico da razão; ou o geral só é considerado de uma maneira *problemática* e é uma simples ideia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema; então aferem-se pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para saber se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se

A 647 B 675 possam| indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos. É o que eu denomino o uso hipotético da razão.

O uso hipotético da razão, com fundamento em ideias admitidas como conceitos problemáticos. não é propriamente *constitutivo*, ou seja, não é de tal natureza que, julgando com todo o rigor, dele se deduza a verdade da regra geral tomada como hipótese; pois, como poderão saber-se todas as consequências possíveis que, derivando do mesmo princípio admitido, provam a sua universalidade? É pois unicamente um uso regulador, isto é, serve, na medida do possível, para conferir unidade aos conhecimentos particulares e *aproximar* assim a regra da universalidade.

O uso hipotético da razão tem, pois, por objecto a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento e esta unidade é a *pedra de toque da verdade* das regras. Reciprocamente, a unidade sistemática (como simples ideia) é apenas uma unidade *projectada*, que não se pode considerar dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados.

A 648 B 676 |Daqui só se depreende que a unidade sistemática ou unidade racional dos conhecimentos diversos do entendimento é um princípio *lógico* que, mercê de ideias, ajuda o entendimento sempre que este, por si só. não baste para atingir regras e, simultaneamente, conferir uma unidade fundada sobre um princípio (uma unidade sistemática), à diversidade das regras, assim criando uma ligação tão extensa quanto possível. Decidir, porém, se a natureza dos objectos ou a natureza do entendi-

mento, que os conhece como tais, se destina em si à unidade sistemática, e se esta, em certa medida, se pode postular *a priori*, mesmo sem atender a um tal interesse da razão, e poder dizer, portanto, que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre os quais os empíricos) têm unidade racional e obedecem a princípios comuns de onde se podem derivar, não obstante a sua diversidade, eis o que seria um princípio *transcendental* da razão, que tornaria necessária a unidade sistemática, não só subjectiva e logicamente, como método, mas também objectivamente.

Esclareçamos este ponto por meio de um caso do uso da razão. Entre as diversas espécies de unidade segundo conceitos do entendimento, conta-se também a unidade da causalidade de uma substância a que se dá o nome de força. Os diferentes fenómenos de uma mesma substância mostram, à primeira vista, tal heterogeneidade, que se tem de admitir de início quase tantas espécies de faculdades quantos os efeitos produzidos, tal como na|alma humana a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, o engenho, o discernimento, o prazer, o desejo, etc.. Ao princípio, uma máxima lógica impõe que se restrinja tanto quanto possível esta aparente diversidade, que se descubra, por comparação, a identidade oculta e se indague se a imaginação, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até porventura entendimento e razão. A ideia de uma *faculdade fundamental*, de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência, é, pelo menos, o problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades. O princípio lógico da razão exige que se realize, tanto quanto possível, esta unidade e, quanto mais idênticos se encontrem os fenómenos de uma e de outra força, tanto mais verosímil é que sejam apenas diferentes manifestações de uma e a mesma força que se pode denominar (comparativamente) a sua *força fundamental*. O mesmo se passa com as forças restantes.

A 649 B 677

As forças fundamentais comparativas deverão, por sua vez, comparar-se entre si para que, descobrindo-se a sua concordância, se aproximem de uma força fundamental única e radical, ou seja, absoluta. Porém, esta unidade da razão é meramente

hipotética. Não se afirma que se verifique na realidade, mas sim que se procure no interesse da razão, ou seja, para estabelecer

A 650 B 678 certos princípios para as diversas regras|que a experiência nos fornece e, sempre que possível, conferir desta maneira unidade sistemática ao conhecimento.

Ora, ao atentar no uso transcendental do entendimento, descobre-se que esta ideia de uma força fundamental em geral não se destina apenas, como problema, a um uso hipotético, mas apresenta uma realidade objectiva pela qual se postula a unidade sistemática das diversas forças de uma substância e se estabelece um princípio apodíctico da razão. Com efeito, mesmo que se não tenha tentado ainda a concordância das diversas forças que a natureza nos dá a conhecer e mesmo que esta tentativa se malogre após todos os esforços para a descobrir, pressupomos sempre que deve haver um acordo desse género; e isto não só, como no caso citado, devido à unidade da substância, mas porque onde tantas forças se encontram, como na matéria em geral, embora em certo grau homogéneas, a razão supõe a unidade sistemática de forças diversas, porquanto as leis particulares da natureza se subordinam às mais gerais e a economia dos princípios não é só um princípio económico da razão, mas uma lei interna da natureza.

De facto, não se concebe como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se supusesse um princípio transcendental, mediante o qual tal unidade siste-

A 651 B 679 mática, enquanto inerente aos próprios objectos, é admitida|*a priori* como necessária. Pois, com que direito pode a razão exigir que, no uso lógico, se trate como unidade simplesmente oculta a diversidade das forças que a natureza nos dá a conhecer e se derivem estas, tanto quanto se pode, de qualquer força fundamental, se lhe fosse lícito admitir que seria igualmente possível que todas as forças fossem heterogéneas e a unidade sistemática da sua derivação não fosse conforme com a natureza? Porque, nesse caso, procederia ao invés do seu destino, dando a si própria por alvo uma ideia totalmente contrária à constituição da natureza. Também se não pode dizer que tenha previamente extraído da constituição contingente da natureza esta unidade,

mediante princípios racionais. Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento e, à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objectivamente válida e necessária.

Nos princípios dos filósofos também esta pressuposição transcendental se encontra escondida de modo surpreendente, muito embora nem sempre o tenham reconhecido ou confessado a si mesmos. Que todas as diversidades das coisas individuais não excluam a identidade da *espécie*, que as diversas espécies se devam apenas considerar como| determinações diversas A 652 B 680 de um pequeno número de *géneros*, e estes, por sua vez, derivados de *classes* mais elevadas, etc., e que se deva, portanto, procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais, é uma regra clássica ou princípio lógico, sem o qual não haveria nenhum uso da razão, porque só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as propriedades gerais das coisas, às quais se encontram subordinadas as propriedades particulares.

Que, porém, se encontre também na natureza tal harmonia, é o que os filósofos pressupõem na conhecida regra da escola, segundo a qual se não devem multiplicar os princípios sem necessidade *(entia praeter necessitatem non esse multiplicanda)*. Com isso se afirma que a própria natureza das coisas oferece a matéria à unidade racional e a diversidade, em aparência infinita, não deverá impedir-nos de supor por detrás dela a unidade das propriedades fundamentais de onde se pode apenas derivar a multiplicidade, mediante determinação sempre maior. Embora esta unidade seja uma simples ideia, foi em todos os tempos procurada com tanto ardor, que há mais motivo para moderar do que encorajar esse desejo de a atingir. Já era muito os químicos terem podido reduzir todos os sais a duas espécies principais, os ácidos e os alcalinos; mas ainda tentam considerar esta distinção como uma variedade| ou manifestação diversa de uma A 653 B 681

mesma substância fundamental. Tentaram, pouco a pouco, reduzir a três e por fim a duas as diversas espécies de terras (a matéria das pedras e mesmo dos metais); mas, descontentes ainda com isto, não se puderam furtar ao pensamento de suspeitar por detrás destas variedades um género único e até mesmo um princípio comum às terras e aos sais. Poder-se-ia ser tentado a crer que isto é apenas um artifício económico da razão para se poupar quanto possível a esforços, e um ensaio hipotético que, sendo bem sucedido, daria verosimilhança, em virtude dessa unidade, ao princípio explicativo pressuposto. Todavia, uma intenção interessada deste género é bem fácil de distinguir da ideia segundo a qual toda a gente supõe que esta unidade racional é conforme à própria natureza e que a razão aqui não mendiga, só ordena, embora não possa determinar os limites dessa unidade.

Se houvesse tal diversidade entre os fenómenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos géneros não se verificaria, nem sequer | um conceito de género ou qualquer conceito geral; consequentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa. O princípio lógico dos géneros supõe, pois, um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (entendendo aqui por natureza só os objectos que nos são dados). Segundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (embora não possamos determinar *a priori* o seu grau), porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível.

A 654 B 682

Ao princípio lógico dos géneros, que postula a identidade, contrapõe-se um outro princípio, o das *espécies*, que requer a multiplicidade e diversidade das coisas, apesar da sua concordância no mesmo género, e prescreve ao entendimento estar tão atento às espécies como aos géneros. Este princípio

(da penetração ou da faculdade de discernir) limita muito a leviandade do primeiro (da agudeza de espírito) e a razão mostra aqui dois interesses antagónicos que são, por um lado, o interesse da *extensão* (da universalidade) relativamente aos géneros e, por outro, o do *conteúdo* (da determinabilidade) em relação à multiplicidade das espécies, porque o entendimento, no primeiro caso, pensa muitas coisas *por subordinação* aos seus conceitos, mas no segundo pensa mais *em* cada um deles. Esta posição também se manifesta | nos muito diversos modos de pensar dos físicos, alguns dos quais (principalmente os especulativos), como que hostis à heterogeneidade, têm sempre em vista a unidade do género, enquanto os outros (os de mentalidade predominantemente empírica) tentam incessantemente cindir a natureza em tal diversidade que quase teríamos de abandonar a esperança de julgar os seus fenómenos segundo princípios gerais. A 655 B 683

Este último modo de pensar tem, manifestamente, por fundamento um princípio lógico, cuja finalidade é a integridade sistemática de todos os conhecimentos, quando, principiando pelo género, desço ao diverso que nele pode estar contido e, desse modo, procuro dar extensão ao sistema, tal como no primeiro caso, quando ascendia ao género, lhe procurava dar simplicidade. Na verdade, nem a esfera do conceito que designa um género, nem tão-pouco o espaço que uma matéria preenche, poderia fazer-nos ver até onde pode ir a divisão. Eis porque todo o *género* exige diferentes *espécies*; estas, por sua vez, diversas *sub-espécies* e, como não há nenhuma destas últimas que não tenha, por sua vez, uma esfera (uma extensão como *conceptus communis*), a razão, em toda a sua extensão, exige que nenhuma espécie seja considerada em si como a ínfima, porque sendo um conceito que só contém o que é comum a diversas coisas, esse conceito não é integralmente determinado e não pode, por conseguinte, referir-se | imediatamente a um indivíduo e deve, portanto, conter como subordinados outros conceitos, ou seja, sub-espécies. Esta lei da especificação poderia enunciar-se assim: *entium varietates non temere esse minuendas*. A 656 B 684

Vê-se, porém, facilmente, que também esta lei lógica não teria sentido nem aplicação se não se fundasse sobre uma *lei* transcendental da *especificação*; esta lei, todavia, não exige das coisas, que possam tornar-se objectos para nós, uma *infinidade* real quanto às diferenças: a tanto não dá ensejo o princípio lógico pelo qual apenas se afirma a *indeterminação* da esfera lógica quanto à divisão possível; mas que todavia prescreve ao entendimento a busca de sub-espécies, em cada espécie que se nos apresenta, e de diversidades menores em cada diversidade. Pois se não houvesse conceitos inferiores também não haveria conceitos superiores. Ora, o entendimento conhece tudo só por conceitos; por conseguinte, por muito que avance na divisão, nunca conhece nada pela simples intuição, mas tem sempre necessidade de conceitos *inferiores*. O conhecimento dos fenómenos, na sua determinação completa (apenas possível pelo entendimento), requer uma especificação incessantemente continuada dos seus conceitos e uma progressão constante para diversidades que sempre restam e de que se fez abstracção no conceito de espécie e mais ainda no de género.

A 657 B 685 | Esta lei da especificação também não pode pedir-se à experiência, pois esta não pode proporcionar perspectivas tão vastas. A especificação empírica em breve se detém na distinção do diverso, se não for guiada pela lei transcendental da especificação, que precedendo-a como princípio da razão, a leva a procurar essa diversidade e a supô-la sempre, muito embora se não revele logo aos sentidos. Para descobrir que há terras absorventes de diversas espécies (terras calcárias e terras muriáticas) foi necessária uma regra anterior da razão que propusesse ao entendimento a tarefa de procurar a diversidade, supondo que a natureza é suficientemente rica para que nela se possa suspeitar essa diversidade. Efectivamente, só há entendimento possível para nós se supusermos diferenças na natureza, assim como também só o há sob a condição dos objectos da natureza serem homogéneos, porque a diversidade daquilo que pode ser compreendido num conceito é precisamente o que constitui o uso desse conceito e a ocupação do entendimento.

A razão prepara, pois, o campo para o entendimento: 1. mercê de um princípio da *homogeneidade* do diverso sob géneros superiores; 2. por um princípio da *variedade* do homogéneo sob espécies inferiores; e, para completar a unidade sistemática, acrescenta ainda 3. uma lei da *afinidade* de todos os conceitos, lei que ordena uma transição contínua de cada espécie | para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade. Podemos chamar-lhes os princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas. O último resulta da reunião dos dois primeiros, após se ter completado na ideia o encadeamento sistemático, tanto pela elevação a géneros superiores como pela descida a espécies inferiores; pois, sendo assim, todas as diversidades são aparentadas entre si, porque todas em conjunto provêm de um único género supremo através de todos os graus da determinação que se estende cada vez mais. A 658 B 686

A unidade sistemática dos três princípios lógicos pode tornar-se sensível do modo seguinte. Cada um dos conceitos pode considerar-se um ponto que, semelhante ao ponto de vista em que se encontra todo o espectador, tem o seu horizonte, isto é, uma porção de coisas que desse ponto se podem representar e como que abranger com a vista. Dentro deste horizonte deve poder indicar-se uma quantidade infinita de pontos, dos quais cada um tem, por seu turno, um horizonte mais limitado; isto é, cada espécie contém sub-espécies, segundo o princípio da especificação e o horizonte lógico compõe-se apenas de horizontes menores (sub-espécies) e não de pontos sem extensão alguma (indivíduos). Mas pode conceber-se um horizonte comum traçado para diversos horizontes, ou seja, géneros determinados por outros tantos conceitos, de onde todos se abrangem como a partir de um ponto central, | que é o género superior, até que por fim se chega ao género supremo, o horizonte geral e verdadeiro, que é determinado a partir do ponto de vista do conceito supremo e contém em si toda a diversidade de géneros, espécies e sub-espécies. A 659 B 687

É a lei da homogeneidade que me conduz a este ponto de vista supremo e a lei da especificação a todos os pontos de vista inferiores e à sua máxima variedade. Como, porém, desse

modo não há nada vazio no âmbito total de todos os conceitos possíveis e fora deste âmbito nada se pode encontrar, da suposição deste horizonte geral e da sua divisão completa ressalta o princípio seguinte; *Non datur vacuum formarum*, isto é, não há diferentes géneros originários e primeiros que se encontrem como que isolados e separados uns dos outros (por um intervalo intermediário vazio); antes, todos os géneros diversos são apenas divisões de um género único, supremo e universal; e desse princípio deriva esta consequência imediata: *Datur continuum formarum*, isto é, todas as diferenças de espécie limitam-se reciprocamente e não permitem a passagem de umas para as outras por um salto, mas somente através de todos os graus inferiores da diferença se passa de umas para as outras; numa palavra, não há espécies ou sub-espécies que sejam (no conceito da razão) as mais próximas entre si; há sempre outras espécies intermediá-
A 660 B 688 rias possíveis, que diferem menos| das primeiras do que estas diferem entre si.

A primeira lei impede, pois, a dispersão na multiplicidade de diversos géneros originários e recomenda a homogeneidade; a segunda, por sua vez, restringe este pendor para a uniformidade e impõe a distinção das sub-espécies, antes de nos voltarmos para os indivíduos com o nosso conceito geral. A terceira reúne ambas, prescrevendo a homogeneidade na máxima diversidade pela passagem gradual de uma espécie para a outra, o que indica como que um parentesco entre os diferentes ramos, na medida em que todos provêm dum tronco comum.

Esta lei lógica do *continuum specierum (formarum logicarum)* pressupõe, porém, uma lei transcendental *(lex continui in natura)* sem a qual o uso do entendimento por esta prescrição induziria em erro, tomando porventura um caminho completamente oposto ao da natureza. Esta lei, pois, tem de assentar em fundamentos transcendentais puros e não empíricos; porque, neste último caso, chegaria depois dos sistemas, quando em verdade, foi ela que previamente produziu o que há de sistemático no conhecimento da natureza. Por detrás destas leis não se esconde como que o propósito oculto de fazer uma prova, tomando-as
A 661 B 689 como simples ensaios, embora na verdade este| encadeamento,

quando se verifica, nos forneça um poderoso motivo para considerar fundada a unidade hipoteticamente concebida e, portanto, de este ponto de vista, possuem também estas leis a sua utilidade; mas nelas se divisa claramente que julgam adequada à razão e conforme com a natureza a economia das causas primeiras, a diversidade dos efeitos, e uma afinidade dos elementos da natureza daí proveniente e que, portanto, estes princípios se recomendam directamente, e não como simples processos do método.

Vê-se porém facilmente que esta continuidade das formas é uma simples ideia, para a qual se não pode mostrar na experiência um objecto correspondente, *não só* porque as espécies se encontram realmente divididas na natureza e devem, por conseguinte, constituir em si um *quantum discretum* — e se o progresso gradual da sua afinidade fosse contínuo deveria também haver uma verdadeira infinidade de membros intermediários entre duas espécies dadas, o que é impossível; *mas também* porque não podemos fazer nenhum uso empírico determinado desta lei, visto que não nos indica o menor sinal da afinidade pelo qual devemos procurar a sucessão gradual da sua diversidade, mostrando-nos até onde é possível chegar, mas dando-nos apenas uma indicação geral de que devemos procurá-la.

|Se agora invertêssemos a ordem dos princípios citados para os adaptar ao *uso da experiência*, os princípios da *unidade* sistemática bem poderiam situar-se assim: *diversidade, afinidade e unidade*, cada um deles, porém, tomado como ideia no grau mais elevado da sua perfeição. A razão pressupõe os conhecimentos do entendimento, que imediatamente se aplicam à experiência e procura a sua unidade mediante ideias, que vão muito para além da experiência. A despeito da sua diversidade, a afinidade do diverso sob um princípio de unidade não afecta só as coisas mas, muito mais ainda, as simples qualidades e forças das coisas. Assim, quando por exemplo, mediante uma experiência (não ainda plenamente corrigida) nos é dada como circular a trajectória dos planetas, se encontrarmos diferenças, supomo-las no que pode transformar o círculo em qualquer dessas trajectórias divergentes, fazendo-o passar, em virtude duma lei constante,

A 662 B 690

por todos os infinitos graus intermédios; isto é, esses movimentos não circulares dos planetas aproximam-se mais ou menos das propriedades do círculo e caem na elipse. Os cometas apresentam ainda maior diferença nas suas órbitas, porque (tanto quanto a observação nos permite julgar) não se movem em círculo; atribuímos-lhes, presumivelmente, um curso parabólico, que é aparentado com a elipse e, se o seu eixo maior é A 663 B 691 muito alongado, não se distingue desta em todas as nossas| observações. Assim, guiados por esses princípios, atingimos a unidade genérica da configuração dessas órbitas e, por seu intermédio, a unidade das causas de todas as leis do seu movimento (a gravitação); a partir daí estendemos as nossas conquistas, tentando explicar pelo mesmo princípio todas as variedades e aparentes desvios a essas regras; e, por fim, acabamos por acrescentar o que jamais a experiência pode confirmar, isto é, pelas regras da afinidade, concebemos trajectórias hiperbólicas dos cometas, em que estes corpos abandonam totalmente o nosso mundo solar e, indo de sol em sol, unem na sua trajectória, as partes mais remotas de um sistema do mundo para nós ilimitado e que é ligado por uma mesma e única força motriz.

O que é digno de nota nestes princípios, e também unicamente o que nos ocupa, é que parecem ser transcendentais e, embora contenham apenas simples ideias para a observância do uso empírico da razão, ideias que este uso aliás só pode seguir assimptoticamente, ou seja, aproximadamente, sem nunca as atingir, possuem todavia, como princípios sintéticos *a priori*, validade objectiva, mas indeterminada, e servem de regra para a experiência possível, sendo mesmo realmente utilizados com êxito como princípios heurísticos na elaboração da experiência, A 664 B 692 sem que todavia se possa levar a cabo uma|dedução transcendental, porque esta, como anteriormente demonstrámos, é sempre impossível em relação às ideias.

Na Analítica Transcendental distinguimos entre os princípios *dinâmicos* do entendimento, princípios simplesmente regulativos da *intuição*, e os *matemáticos* que, em relação a esta última, são constitutivos. Não obstante esta distinção, as mencionadas leis dinâmicas são todavia absolutamente constitutivas em rela-

ção a *experiência*, na medida em que possibilitam *a priori* os *conceitos* sem os quais não há experiência. Em contrapartida, os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não pode dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objecto *in concreto*. Se renuncio ao uso empírico desses princípios, como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objectiva, e que significado poderá ter esse uso?

O entendimento constitui um objecto para a razão, do mesmo modo que a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todos os actos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenómenos e submetê-lo a leis empíricas. Porém, tal como os actos do entendimento, sem os esquemas da sensibilidade, são *indeterminados*, de igual modo a *unidade* |*da razão* é *indeterminada* em si mesma, com respeito às condições, relativamente às quais o entendimento deverá ligar sistematicamente os seus conceitos e quanto ao grau até onde deverá fazê-lo. No entanto, embora se não possa encontrar na *intuição* nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e deve encontrar-se um *análogo* desse esquema, que é a ideia do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio. Com efeito, o máximo e o absolutamente completo podem conceber-se de maneira determinada, porque se puseram de parte todas as condições restritivas que promovem a diversidade indeterminada. Portanto, a ideia da razão é o análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objecto (como a aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas tão-só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento. Tal como todo o princípio, que assegura *a priori* ao entendimento a unidade integral do seu uso, vale também, embora indirectamente, para o objecto da experiência, os princípios da razão pura também terão realidade

A 665 B 693

objectiva em relação a esse objecto, não para *determinar* algo
B 694 nele, mas tão-só para indicar o processo pelo qual|o uso empí-
A 666 rico e determinado do entendimento|pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo, em virtude de se ter posto em relação, *tanto quanto possível*, com o princípio da unidade completa e daí ter sido derivado.

Dou o nome de *máximas* da razão a todos os princípios subjectivos, que não derivam da natureza do objecto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objecto. Há, pois, máximas da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objectivos.

Quando se consideram os princípios simplesmente reguladores como princípios constitutivos, podem entrar em conflito entre si, enquanto princípios objectivos; mas, considerando-os apenas como *máximas*, não há verdadeiro conflito, há apenas um interesse diferente da razão que dá origem à diferença do modo de pensar. De facto, a razão só tem um único interesse e o conflito das suas máximas é apenas uma diferença e limitação recíproca dos métodos para satisfazer este interesse.

Deste modo, em *certo* pensador predomina o interesse da *diversidade* (segundo o princípio da especificação) e em *tal* outro predomina o da *unidade* (segundo o princípio da agregação).
A 667 B 695 Qualquer deles|crê que o seu juízo provém da compreensão do objecto, quando afinal se funda simplesmente na maior ou menor adesão a um dos dois princípios, nenhum dos quais assenta em fundamentos objectivos, mas apenas no interesse da razão, pelo que deveriam designar-se por máximas, de preferência a princípios. Quando vejo espíritos penetrantes em contenda uns com os outros sobre as características de homens, animais, ou plantas, ou até mesmo dos corpos do reino mineral, porque uns admitem, por exemplo, certos caracteres nacionais particulares e fundados na ascendência ou então decisivas diferenças hereditárias das famílias, raças, etc., ao passo que outros, pelo contrário, insistem em que a natureza neste ponto, procedeu por toda a parte da mesma maneira e em que todas as diferenças assentam unicamente em contingências exteriores, basta-me

apenas considerar a natureza do objecto para logo compreender que para uns como para outros é por demais oculta e profunda para que acerca dela se possa falar de conhecimento da natureza do objecto. Trata-se somente do duplo interesse da razão, em que cada uma das partes toma a peito ou pretensamente prefere um interesse e, por conseguinte, da diferença das máximas relativas à diversidade ou à unidade da natureza, que bem se podem unir, mas que, enquanto se tomarem por conhecimentos objectivos, não só dão azo a conflitos, mas são ainda obstáculos que retardam a verdade, até se encontrar um meio de conciliar | os interesses em contenda e satisfazer a razão sobre este ponto. A 688 B 696

O mesmo se passa com a defesa ou a impugnação da tão famosa lei da *escala contínua* das criaturas, que Leibniz pôs em circulação e Bonnet apoiou tão excelentemente e que é apenas uma aplicação do princípio da afinidade que assenta no interesse da razão, pois da observação e da compreensão das *disposições* da natureza não se poderia extrair como afirmação objectiva. Os graus dessa escala, tal como a experiência no-los pode mostrar, estão demasiado afastados uns dos outros e as nossas pretendidas pequenas diferenças são ordinariamente abismos tão vastos na natureza, que de modo algum há que contar com observações deste género (tanto mais que numa grande diversidade de coisas deve ser sempre fácil encontrar certas semelhanças e aproximações) para conhecer os propósitos da natureza. Em contrapartida, o método que consiste em procurar a ordem na natureza de acordo com um tal princípio e a máxima que considera essa ordem fundada numa natureza em geral, embora sem determinar onde e até que ponto reina essa ordem, constituem, sem dúvida, um legítimo e excelente princípio regulativo da razão; como tal, vai longe de mais para que a experiência ou a observação lhe possam ser adequadas; mas, sem que nada determine, aponta somente o caminho da unidade sistemática.

A 669 B 697

DO PROPÓSITO FINAL DA DIALÉCTICA NATURAL DA RAZÃO HUMANA

As ideias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialécticas, só ao seu abuso se deverá atribuir a aparência enganosa que possam apresentar; são-nos impostas pela natureza da nossa razão e esta instância suprema de todos os direitos e pretensões da nossa especulação não pode conter originariamente enganos e ludíbrios. Presumivelmente, têm o seu bom e apropriado destino na disposição natural da nossa razão. Mas a turba dos sofistas, como de costume, clama em altos brados contra o absurdo e a contradição e insulta o governo, cujos planos mais secretos não alcança penetrar, mas a cujas influências benéficas deveria agradecer a sua conservação e até a cultura que lhe permite censurá-lo e julgá-lo.

Não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efectuado a sua dedução transcendental. As ideias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie da das categorias; mas, para que tenham algum valor objectivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas meras entidades da razão (*entia rationis ratiocinantis*),| tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efectuar com as categorias. Assim se completa a tarefa crítica da razão pura e é a ela que nos dedicaremos agora.

A 670 B 698

Há uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como *objecto pura e simplesmente* e o que é dado somente como *objecto na ideia*. No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objecto; no segundo, há na verdade só um esquema, ao qual se não atribui directamente nenhum objecto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objectos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indirectamente. Assim, afirmo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia, isto é, que a sua realidade objectiva não consiste na referência directa a um objecto (porque nesse sentido não poderíamos justificar a sua validade

objectiva); é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão, na medida em que, de certa maneira, o objecto da experiência se deriva do objecto imaginário dessa ideia, como de seu fundamento ou causa. Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo| têm de ser consideradas *como se* derivassem a sua existência de uma inteligência suprema. Deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objecto, mas como, sob a sua orientação, devemos *procurar* a constituição e ligação dos objectos da experiência em geral. Desde que se possa, então, mostrar que, apesar das três espécies transcendentais (*psicológicas*, *cosmológicas* e *teológicas*) não poderem referir-se directamente a nenhum objecto que lhes corresponda, nem à sua *determinação*, todas as regras do uso empírico da razão conduzem, no entanto, à sua unidade sistemática, mediante o pressuposto de um tal *objecto na ideia*, e dilatam sempre o conhecimento da experiência, sem nunca lhe poder ser contrárias; proceder de acordo com essas ideias será, por conseguinte, uma *máxima* necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa, não enquanto princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento, mas enquanto princípios *reguladores* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, que desse modo melhor se corrige e consolida nos seus limites próprios, do que sem essas ideias e pelo simples uso dos princípios do entendimento.

A 671 B 699

|Tornarei isto mais claro. Tomando as ideias como princípios, vamos *primeiramente* ligar (na psicologia), ao fio condutor da experiência interna, todos os fenómenos, todos os actos e toda a receptividade do nosso espírito, *como se* este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal (pelo menos em vida), enquanto mudam continuamente os seus estados, entre os quais se encontram os do corpo, mas como condições apenas externas. *Em segundo lugar* (na cosmologia), temos de procurar as condições dos fenómenos naturais, tanto internos como exter-

A 672 B 700

nos, numa investigação jamais terminável, *como se* fosse infinita em si e sem um termo primeiro ou supremo, muito embora se não se possa negar que, exteriormente a todos os fenómenos, haja fundamentos primeiros, meramente inteligíveis, desses fenómenos mas sem nunca os podermos integrar no conjunto das explicações naturais, porque os não conhecemos. Por fim, e em *terceiro lugar* (em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, embora totalmente dependente e sempre condicionada nos limites do mundo sensível, mas também, simultaneamente, *como se* o conjunto de todos os fenómenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo único e omni-suficiente, ou seja, uma razão originária, criadora e autó- A 673 B 701 noma, relativamente à qual dirigimos todo| o uso empírico da *nossa* razão, na sua máxima extensão, *como se* os próprios objectos proviessem desse protótipo de toda a razão. Quer isto dizer: não derivamos os fenómenos internos da alma de uma substância pensante simples, mas uns dos outros segundo a ideia de um ser simples; não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da ideia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo.

Ora, nada há, por mínimo que seja, que nos impeça de *admitir* também que estas ideias sejam objectivas e hipostáticas, excepto a cosmológica, em que a razão embate numa antinomia quando pretende realizá-la (a psicológica e a teológica não contêm nenhuma antinomia dessa espécie). Com efeito, não há nelas contradição; como poderia, pois, alguém contestar-lhes realidade objectiva se, para as negar, sabe tão-pouco da sua possibilidade como nós sabemos para as afirmar? Todavia, para admitir qualquer coisa, não basta que não haja nenhum obstáculo positivo em contrário; não nos pode ser lícito introduzir, como objectos reais, determinados seres de razão, que ultrapassam os nossos conceitos, embora não contradigam nenhum, simplesmente a crédito da razão especulativa, que aspira à realização cabal da

sua tarefa.|Não devem, portanto, considerar-se em si mesmos; a sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogos de coisas reais, não como coisas reais em si mesmas. Excluímos do objecto da ideia as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que são também as únicas que nos concedem um conceito determinado de uma coisa qualquer. Pensamos então algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com o conjunto dos fenómenos, análoga à que os fenómenos têm entre si. A 674 B 702

Portanto, ao admitirmos esses seres ideais, não ampliamos propriamente o nosso conhecimento para além dos objectos da experiência possível, mas apenas a unidade empírica desta, *mediante a unidade sistemática*, cujo esquema nos é dado pela ideia, tendo esta, por conseguinte, o valor de princípio simplesmente regulador e não constitutivo. Com efeito, pôr uma coisa correspondente à ideia, um algo, ou um ser real, não significa que se pretenda alargar o nosso conhecimento das coisas mercê de conceitos transcendentes; porque este ser só como fundamento é posto na ideia, não em si próprio, e, portanto, unicamente só para exprimir|a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio condutor para o uso empírico da razão, sem todavia decidir coisa alguma quanto ao princípio dessa unidade ou à estrutura intrínseca de tal ser sobre o qual essa unidade repousa como causa. A 675 B 703

Deste modo, o conceito transcendental e o único determinado, que nos dá de Deus a razão puramente especulativa, é *deísta* na mais rigorosa acepção; isto é, a razão nem sequer nos dá o valor objectivo de tal conceito, apenas nos concede a ideia de algo sobre que se funda a suprema e necessária unidade de toda a realidade empírica e que só podemos pensar por analogia com uma substância real que, segundo as leis da razão, seria a causa de todas as coisas. Nós, pelo contrário, preferimos tentar pensar esse algo como um objecto particular, em vez de nos contentarmos com a simples ideia de princípio regulador da razão, pondo de parte, como ultrapassando o entendimento

humano, o acabamento de todas as condições do pensamento; o que, porém, não pode conciliar-se com o propósito de uma perfeita unidade sistemática no nosso conhecimento, a que pelo menos a razão não põe limites.

Daqui provém pois, que, quando admito um ser divino, não tenho o mínimo conceito da possibilidade interna da sua A 676 B 704 suprema perfeição, nem da necessidade da sua existência,| mas posso, todavia, dar resposta satisfatória a todos os outros problemas que se referem ao contingente e dar inteira satisfação à razão, quanto à máxima unidade que pode obter no seu uso empírico, embora não possa consegui-lo quanto a este mesmo pressuposto; o que prova que é o interesse especulativo da razão, e não o seu conhecimento que lhe dá direito a partir de um ponto tão acima da sua esfera, para daí contemplar os seus objectos num todo completo.

Aqui se revela, num só e mesmo pressuposto, uma diferença no modo de pensar que é um tanto subtil mas de grande importância na filosofia transcendental. Posso ter fundamento suficiente para admitir algo relativamente (*suppositio relativa*), sem que todavia me seja lícito admiti-lo em absoluto (*suppositio absoluta*). Esta distinção é correcta quando se trata apenas de um princípio regulador de que conhecemos, é certo, a necessidade em si, mas não a origem dessa necessidade; admitimos um fundamento supremo, no único intuito de pensar de uma maneira mais determinada a universalidade do princípio, como, por exemplo, quando penso como existente um ser que corresponde a uma simples ideia e precisamente a uma ideia transcendental. Não posso nunca supor em si a existência dessa coisa, porque para tanto não bastam os conceitos que me permitem pensar de A 677 B 705 maneira determinada | um objecto, e as condições de validade objectiva dos meus conceitos são excluídas pela própria ideia. Os conceitos de realidade, substância, causalidade, e mesmo os de necessidade na existência, não têm significado algum que determine qualquer objecto, fora do uso que permite o conhecimento empírico de um objecto. Podem, é certo, servir para explicar a possibilidade das coisas no mundo sensível, mas não a *possibilidade* do próprio *universo*, porque esse fundamento explica-

tivo teria que estar fora do mundo e, por conseguinte, não deveria ser objecto de uma experiência possível. Ora, eu posso admitir, relativamente ao mundo dos sentidos, mas não em si mesmo, um tal ser incompreensível, objecto de uma simples ideia. Com efeito, se o maior uso empírico possível da minha razão tem por fundamento uma ideia (a da unidade sistematicamente completa de que em breve tratarei), que nunca poderá adequadamente ser exposta em si na experiência, embora seja incontestavelmente imprescindível para aproximar a unidade empírica do seu grau mais elevado possível, não só tenho direito, mas até a obrigação de realizar essa ideia, ou seja, de conferir-lhe um objecto real, mas unicamente como um algo em geral, que de modo algum não conheço em si mesmo e a que só como um fundamento dessa unidade sistemática e em relação a ela concedo essas propriedades análogas|aos conceitos do entendimento no uso empírico. Assim, por analogia com as realidades do mundo, com as substâncias, causalidade, necessidade, terei de pensar um ser que as possua a todas na mais alta perfeição e, posto que esta ideia assenta apenas na minha razão, poderei conceber esse ser como *razão autónoma*, que, mercê das ideias de máxima harmonia e da maior unidade possível, é causa do universo. Deste modo, elimino todas as condições que limitam a ideia, tão-só para tornar possível, a favor desse fundamento originário, a unidade sistemática do diverso no universo e, mediante esta unidade, o máximo uso empírico da razão, considerando todas as ligações *como se* fossem disposições de uma razão suprema, de que a nossa é uma débil imagem. Penso então esse ente supremo através de meros conceitos, que só têm propriamente aplicação no mundo dos sentidos; como, porém, esse pressuposto transcendental me serve unicamente para um uso relativo, ou seja, para fornecer o substrato da máxima unidade possível da experiência, posso licitamente pensar um ser que distingo do mundo por meio de propriedades que só pertencem ao mundo sensível. Efectivamente, não exijo, nem tenho direito a exigir, o conhecimento deste objecto da minha ideia, no que possa ser em si, pois para tal não possuo conceitos| e mesmo os conceitos de realidade, substância, causalidade e até

A 678 B 706

A 679 B 707

o de necessidade na existência perdem todo o significado e são títulos vazios para conceitos destituídos de qualquer conteúdo, se com eles me atrever a sair do campo dos sentidos. Penso a relação de um ser, que em si me é totalmente desconhecido, com a suprema unidade sistemática do universo, simplesmente para converter esse ser em esquema do princípio regulador do máximo uso empírico possível da minha razão.

Se agora lançarmos o olhar ao objecto transcendental da nossa ideia, vemos que não podemos pressupor a sua realidade *em si*, com base nos conceitos de realidade, substância, causalidade, etc., porque estes conceitos não têm a menor aplicação a algo completamente diferente do mundo dos sentidos. Assim, a suposição da razão acerca de um ser supremo, como causa primeira, é só relativa e pensada com vista à unidade sistemática do mundo dos sentidos, é um simples *algo* na ideia acerca do qual não possuímos nenhum conceito sobre o que seja *em si*. Deste modo, se esclarece também, porque é que, em relação ao que os sentidos dão como existente, temos necessidade da ideia de um ser originário necessário *em si*, mas sem nunca podermos ter o mínimo conceito acerca deste e da sua *necessidade* absoluta.

Podemos agora pôr claramente diante dos olhos o resultado de toda a Dialéctica Transcendental e determinar rigorosamente|a intenção última das ideias da razão pura, que só por equívoco e imprudência se tornam dialécticas. Com efeito, a razão pura só de si mesma se ocupa e nem pode ter qualquer outra ocupação, porque não são os objectos que lhe são dados com vista à unidade do conceito da experiência, mas tão-só os conhecimentos do entendimento com vista à unidade do conceito da razão, ou seja, do encadeamento num só princípio. A unidade da razão é a unidade do sistema e esta unidade sistemática não serve objectivamente à razão, como princípio para a estender aos objectos, só subjectivamente serve de máxima para a estender a todo o possível conhecimento empírico dos objectos. No entanto, o encadeamento sistemático, que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento, não só promove a sua extensão, como também ao mesmo tempo garante a sua correcção, e o princípio de tal unidade sistemática também é objectivo,

A 680 B 708

de modo indeterminado *(principium vagum)*; não é um princípio constitutivo, que determine algo em relação ao seu objecto directo, mas tão-só princípio simplesmente regulador e máxima que serve para favorecer e consolidar até ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, abrindo-lhe novos caminhos, que o entendimento não conhece, mas que no entanto não são contrários às leis do uso empírico.

|A razão, porém, só pode conceber esta unidade sistemática, dando ao mesmo tempo à sua ideia um objecto, que não pode todavia ser dado por experiência alguma, porque a experiência nunca dá um exemplo de perfeita unidade sistemática. Este ser de razão *(ens rationis ratiocinatae)* é, sem dúvida, uma simples ideia e não se admite em absoluto e *em si próprio* como algo real, só problematicamente se põe como fundamento (pois não o podemos atingir por conceitos do entendimento), a fim de considerarmos toda a ligação das coisas do mundo sensível *como se* tivessem fundamento nesse ser de razão, com o único intuito de sobre ele fundar a unidade sistemática que é imprescindível à razão e é favorável ao conhecimento empírico do entendimento, sem que, de qualquer modo, lhe possa jamais ser prejudicial. A 681 B 709

Interpreta-se mal o significado desta ideia se a tomarmos pela afirmação ou mesmo apenas pelo pressuposto de uma coisa real, a que se pretendesse atribuir o princípio da constituição sistemática do mundo. Pelo contrário, deixa-se por completo em suspenso que a natureza possua em si mesmo esse fundamento, que se furta aos nossos conceitos, e põe-se simplesmente como ponto de vista, a partir do qual unicamente se pode estender a unidade tão essencial à razão e tão salutar para o entendimento; numa palavra:|esta coisa transcendental é tão-só o esquema desse princípio regulativo, pelo qual a razão estende, quanto possível, a toda a experiência, a unidade sistemática. A 682 B 710

O próprio objecto de tal ideia sou eu próprio, considerado simplesmente como natureza pensante (alma). Se quero procurar as propriedades pelas quais um ser pensante existe em si, tenho de interrogar a experiência e não posso aplicar nenhuma das categorias a esse objecto senão na medida em que o seu

esquema for dado na intuição sensível. Mas, desse modo, nunca atinjo a unidade sistemática de todos os fenómenos do sentido interno. Entretanto, em vez do conceito de experiência (do que a alma é em realidade), que não nos pode levar longe, toma a razão o conceito da unidade empírica de todo o pensamento e, pensando esta unidade como incondicional e originária, converte-a num conceito racional (ideia) de uma substância simples, em si mesma imutável (pessoalmente idêntica), que está em comunidade com outras coisas reais fora dela; numa palavra, converte-a no conceito de uma inteligência simples e autónoma. Ao fazê-lo, porém, tem em vista unicamente princípios de unidade sistemática para explicar os fenómenos da alma, ou seja, para considerar todas as determinações como pertencentes a um sujeito único, todas as faculdades, quanto possível, derivadas de uma só faculdade fundamental, toda a alteração como proveniente | de um só e mesmo ser permanente, e representar todos os *fenómenos* no espaço como completamente distintos dos actos do *pensamento*. Esta simplicidade da substância, etc., deveria ser apenas o esquema deste princípio regulador, e não se supõe que seja o fundamento real das propriedades da alma. Estas, com efeito, também podem apoiar-se em fundamentos totalmente diferentes, que de modo algum conhecemos. Do mesmo modo não poderíamos verdadeiramente conhecer a alma em si própria, mediante esses predicados adoptados, mesmo pretendendo dar-lhes, em relação a ela, valor absoluto, porque constituem uma simples ideia que não se pode representar *in concreto*. De uma tal ideia psicológica só pode advir benefício, se tivermos o cuidado de não lhe dar mais valor que o de uma simples ideia, isto é, de uma ideia apenas relativa ao uso sistemático da razão com vista aos fenómenos da nossa alma. Pois que aí não interferem, na explicação do que pertence unicamente ao *sentido interno*, nenhumas leis empíricas de fenómenos corporais, que são de diferente espécie; não se admitem aí quaisquer hipóteses levianas de geração, destruição e palingénese das almas, etc., sendo pura a consideração desse objecto do sentido interno e sem mistura de propriedades heterogéneas; além disso, a pesquisa da razão tende, tanto quanto possível, | a referir a um princípio único os

A 683 B 711

A 684 B 712

fundamentos explicativos deste sujeito, o que melhor alcança através deste esquema, *como* se ele fosse um ser real, e até só e unicamente por seu intermédio. A ideia psicológica não pode também ter outro significado que não seja o de esquema de um conceito regulador; pois ainda que só quiséssemos indagar se a alma não será em si de natureza espiritual, esta interrogação seria destituída de sentido. Com efeito, mediante tal conceito, não excluo apenas a natureza corpórea, mas toda a natureza em geral, isto é, todos os predicados de qualquer experiência possível e, por conseguinte, todas as condições para pensar um objecto para tal conceito, ou seja, tudo o que afinal me permite dizer que tal conceito tem um sentido.

A segunda ideia reguladora da razão simplesmente especulativa é o conceito do mundo em geral; pois a natureza é, em verdade, o único objecto dado, em relação ao qual a razão carece de princípios reguladores. Esta natureza é dupla: a natureza pensante ou a natureza corpórea. Porém, para pensar esta última, quanto à sua possibilidade interna, isto é, para determinar a aplicação das categorias a esta natureza, não precisamos de nenhuma ideia, ou seja, de nenhuma representação que ultrapasse a experiência, que nem seria aliás possível em relação a essa natureza, porque nela somos guiados pela intuição sensível e não sucede aqui como no conceito psicológico fundamental (o eu) que contém *a priori* uma certa forma de pensamento, ou seja, a própria unidade do pensamento. Assim, pois, para a razão pura|só nos resta a natureza em geral e a totalidade nela das condições segundo qualquer princípio. A totalidade absoluta das séries dessas condições, na derivação dos seus membros, é uma ideia que, embora nunca possa realizar-se por completo no uso empírico da razão, serve contudo de regra para proceder em relação a ela, ou seja, na explicação dos fenómenos dados (no regresso ou no progresso): *como se* a série fosse em si infinita (isto é, *in indefinitum*); mas, onde a própria razão for considerada causa determinante (na liberdade), ou seja, nos princípios práticos, devemos proceder *como se* estivéssemos perante um objecto, não dos sentidos, mas do entendimento puro, em que as condições já não podem ser postas na série dos

A 685 B 713

fenómenos, mas fora dela, e a série dos estados pode considerar-se *como se* principiasse em absoluto (por uma causa inteligível); tudo isto prova que as ideias cosmológicas são apenas princípios reguladores e estão muito longe de estabelecer, de modo constitutivo, uma totalidade real dessas séries. O resto poderá encontrar-se no seu lugar próprio na antinomia da razão pura.

A terceira ideia da razão pura, que contém uma suposição simplesmente relativa de um ser considerado como a causa única e totalmente suficiente de todas as séries cosmológicas é o conceito racional de *Deus*. Não temos o menor fundamento para admitir em absoluto *(para o supor em si)*; | na verdade, o que nos dará o poder ou sequer o direito de acreditar num ser de suprema perfeição e absolutamente necessário por sua natureza, ou de afirmá-lo em si através do seu puro conceito, senão o mundo, em relação ao qual unicamente esta suposição pode ser necessária? Aqui se mostra, claramente, que a ideia desse ser, bem como todas as ideias especulativas, significam somente que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todas eles oriundas de um único ser, que tudo abrange como causa suprema e omni-suficiente. De onde resulta, claramente, que a razão não pode ter aqui outra finalidade senão a da sua própria regra formal na extensão do seu uso empírico, nunca, porém, *para exceder os limites desse uso*; e que, por conseguinte, não se esconde sob esta ideia qualquer princípio constitutivo do seu uso dirigido à experiência possível.

A 686 B 714

Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, | aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática. O pressuposto de uma inteligência suprema, como causa absolutamente única do universo, embora simplesmente na ideia, pode sempre ser benéfico à razão e nunca lhe seria prejudicial. Pois se,

A 687 B 715

relativamente à configuração da terra (redonda embora um tanto achatada)* e a das montanhas e dos mares, pressupomos sábias finalidades de um criador supremo, podemos fazer uma série de descobertas segundo essa via. Se conservarmos este pressuposto como princípio *regulador*, nem sequer o erro nos pode ser nocivo porque, de qualquer modo, só pode suceder que, onde esperávamos um nexo teleológico *(nexus finalis)*, se nos depare um nexo simplesmente mecânico ou físico *(nexus effectivus)*,| o que, em tal caso, só nos priva de uma unidade, mas não nos faz perder a unidade da razão no seu uso empírico. Contudo, mesmo este contratempo em que se incorre, não pode atingir a lei no seu fim geral e teleológico. Com efeito, embora um anatomista se possa convencer que errou ao referir qualquer órgão do corpo de um animal a um fim, e poder provar-se claramente que não resulta da referência a esse fim, é totalmente impossível *demonstrar* que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade. Eis porque a fisiologia (dos médicos) também amplia o seu tão reduzido conhecimento empírico das finalidades da estrutura de um corpo orgânico, mediante um princípio inspirado simplesmente pela razão pura, até ao ponto de admitir ousadamente, e com a aprovação de todos os entendidos, que tudo no animal tem a sua utilidade e a sua intenção boa, pressuposto este que, se fosse constitutivo, iria muito mais longe que o que nos é legítimo admitir pela observação feita até hoje; de onde se pode depreender, que não é mais que um princípio regulador da razão para atingir a mais alta unidade sistemática, mediante a ideia da causalidade final

A 688 B 716

* A vantagem que resulta da forma esférica da Terra é bastante conhecida; mas poucos sabem que só o seu achatamento, tornando-a semelhante a um esferóide, é que impede as saliências do continente ou também das mais pequenas montanhas. elevadas possivelmente por um terramoto, de deslocar contínua e consideravelmente, em assaz pouco tempo, o eixo da Terra. A protoberância da Terra no equador, porém, forma uma montanha tão importante que o impulso de qualquer outra montanha jamais lhe poderá deslocar perceptivelmente a posição com respeito ao eixo. E, contudo, não se hesita em explicar esta sábia disposição, pelo equilíbrio da massa terrestre, outrora fluida.

da causa suprema do mundo, *como se* esta, enquanto inteligência suprema, fosse autora de tudo segundo o mais sábio desígnio.

A 689 B 717 | Se, porém, nos desviarmos desta restrição da ideia a um uso simplesmente regulativo, a razão será de diversos modos desencaminhada, porque abandona o terreno da experiência, que é o que contém os marcos do seu caminho e, para além dele, atreve-se ao inconcebível e imprescrutável, a uma altitude onde, necessariamente, é tomada de vertigens, porquanto, nessa perspectiva, se vê totalmente desligada de qualquer uso conforme com a experiência.

O primeiro vício que resulta do uso da ideia de um ser supremo, não de modo simplesmente regulador, mas constitutivo (o que é contrário à natureza de uma ideia), é o da razão preguiçosa (*ignava ratio*)*. Assim se pode designar todo o princípio que faz com que se considere a investigação da natureza, seja A 690 B 718 no que for, como | absolutamente acabada, entregando-se a razão ao descanso, como se tivesse terminado a sua obra. Eis porque a sua própria ideia psicológica, quando é usada como princípio constitutivo para explicar os fenómenos da nossa alma e, consequentemente, para estender o nosso conhecimento deste sujeito, mesmo para além de toda a experiência (para conhecer o seu estado depois da morte), é sem dúvida muito cómoda para a razão, mas também corrompe e arruína totalmente todo o uso natural que dela se pode fazer, seguindo a orientação da experiência. É assim que o espiritualista dogmático explica a unidade da pessoa, que persiste inalterada através de todas as mudanças de estados, pela unidade da substância pensante, que julga perceber imediatamente no eu; ou então o interesse que manifestamos pelas coisas que devem acontecer só depois da nossa morte, pela consciência da natureza imaterial do nosso sujeito pensante, etc., dispensando-se de toda a investigação

* Era assim que os antigos dialécticos designavam o seguinte paralogismo: Se o teu destino implica que devas curar-te desta doença, isso irá acontecer, quer recorras ou não ao médico. Diz Cícero, que este modo de raciocinar tira o seu nome do facto de, seguindo-o, não restar nenhum uso da razão na vida. É por isso que atribuo esta designação ao argumento sofístico da razão pura.

natural das causas destes nossos fenómenos internos, com base em princípios de explicação física, deixando de lado, em virtude da decisão autoritária de uma razão transcendente, sem dúvida para maior comodidade, mas em detrimento das suas luzes, as fontes imanentes do conhecimento da experiência. Ainda mais claramente salta à vista esta consequência inconveniente no dogmatismo da nossa ideia de uma inteligência suprema e no sistema teológico da natureza | (físico-teologia), A 691 B 719 que nele falsamente se baseia. Efectivamente, todos os fins que se manifestam na natureza, e que muitas vezes são apenas invenção nossa, servem para nossa maior comodidade na investigação das causas, e assim, em vez de as procurarmos nas leis universais do mecanismo da matéria, apelamos directamente para os decretos insondáveis da sabedoria suprema; e damos por terminado o trabalho da razão, porque nos dispensamos do seu uso. Este não encontra em parte alguma um fio condutor a não ser o que nos é concedido pela ordem da natureza e pela série das mudanças segundo as suas leis internas e mais gerais. Pode este erro ser evitado se não considerarmos, do ponto de vista dos fins, somente algumas partes da natureza, como por exemplo, a divisão do continente, a sua estrutura, a natureza e a posição das montanhas, ou mesmo a organização nos reinos vegetal e animal, mas, pelo contrário, tornando *completamente geral* esta unidade sistemática da natureza, em relação à ideia de uma inteligência suprema. Porque então tomamos como fundamento uma finalidade segundo as leis universais da natureza, das quais nenhuma disposição particular é excluída, embora apenas se revele a nós mais ou menos claramente, e temos um princípio regulador da unidade sistemática de uma conexão teleológica, que não determinamos antecipadamente, mas apenas na sua expectativa | devemos prosseguir a ligação físico-mecânica segundo A 692 B 720 leis universais. Só desta maneira é que o princípio de unidade final pode estender, a todo o tempo, o uso da razão relativamente à experiência, sem lhe trazer, em caso algum, qualquer prejuízo.

O segundo vício que nasce da falsa interpretação do referido princípio da unidade sistemática é o *da razão que procede em*

sentido inverso (perversa ratio, ὕστερον πρότερον *rationis).* A ideia da unidade sistemática deveria apenas servir de princípio regulador para procurar essa unidade na ligação das coisas segundo leis universais da natureza e para crer que, à medida que encontrámos alguma coisa pela via empírica, nos vamos aproximando da integralidade do uso de tal ideia, embora na verdade nunca seja possível atingi-la. Em vez disto, faz-se o contrário e começa-se por tomar como fundamento, considerando-a hipostática, a realidade de um princípio da unidade final e por determinar, antropomorficamente, o conceito de uma tal inteligência suprema, porque esse conceito é, em si mesmo, completamente inacessível; e impõem-se em seguida, de maneira violenta e ditatorial, fins à natureza, em vez de, como seria justo, os procurar pela via da investigação física; deste modo, não só a teleologia, que deveria servir apenas para completar a unidade
A 693 B 721 da natureza, segundo leis universais, tende a | suprimi-la, mas ainda a razão falha a sua finalidade, que é a de demonstrar, pela natureza, a existência de uma tal causa suprema inteligente. Com efeito, se não é possível pressupor na natureza, *a priori*, isto é, pertencendo à sua própria essência, a finalidade suprema, como se pode ser dirigido a procurá-la e aproximar-se, por intermédio desta escala, da suprema perfeição de um primeiro autor como de uma perfeição absolutamente necessária e podendo, por conseguinte, ser conhecida *a priori*? O princípio regulador exige que se pressuponha absolutamente, isto é, como resultante da essência das coisas, a unidade sistemática como *unidade da natureza*, que não é conhecida de maneira simplesmente empírica, mas que é pressuposta *a priori*, embora ainda de forma indeterminada. Todavia, se começo por pôr como fundamento um ser ordenador supremo, então a unidade da natureza é suprimida por esse facto, porque se torna, assim, completamente alheia à natureza das coisas e contingente, e também já não pode ser conhecida mediante leis universais dessa natureza. Daí gerar-se um círculo vicioso na demonstração, pois se pressupõe o que se deveria precisamente demonstrar.

Tomar o princípio regulador da unidade sistemática da
A 694 B 722 natureza por um princípio constitutivo, e admitir, | hipostatica-

mente, como causa primeira, aquilo que é tomado apenas na ideia como fundamento do uso harmonioso da razão, significa apenas confundir a razão. A pesquisa da natureza prossegue o seu curso, seguindo unicamente a cadeia das causas naturais de acordo com as leis universais da natureza; sem dúvida, segundo a ideia de um autor supremo, mas não para deduzir deste a finalidade que busca por toda a parte, mas para lhe conhecer a existência a partir dessa finalidade, que procura na essência das coisas da natureza e, na medida do possível, na essência de todas as coisas em geral; portanto, para a conhecer como absolutamente necessária. Pode esta última pretensão realizar-se ou não; porém, a ideia permanece sempre exacta, assim como também o seu uso, se este for limitado às condições de um mero princípio regulador.

A completa unidade conforme a um fim é a perfeição (considerada absolutamente). Se não a encontrarmos na essência das coisas que constituem todo o objecto da experiência, isto é, de todo o nosso conhecimento objectivamente válido, por consequência, nas leis universais e necessárias da natureza, como poderemos extrair destas, directamente, a conclusão da ideia da perfeição suprema e absolutamente necessária de um ser primeiro, que seja a origem de toda a causalidade? A maior unidade sistemática e, por conseguinte, também a maior unidade final é a escola e mesmo o fundamento da possibilidade do máximo uso da razão humana. A ideia de uma tal unidade encontra-se, portanto, inseparavelmente ligada à essência |da nossa razão. Essa mesma ideia é, assim, para nós, legisladora e, portanto, é muito natural admitir uma razão legisladora que lhe corresponda *(intellectus archetypus)* e da qual possa ser derivada toda a unidade sistemática da natureza como do objecto da nossa razão. A 695 B 723

A propósito da autonomia da razão pura, dissemos que todas as questões levantadas pela razão pura devem em absoluto poder obter uma resposta e que a escusa dos limites do nosso conhecimento, que em muitas questões naturais é tão inevitável como justa, não pode ser neste caso admitida, pois aqui não se trata da natureza das coisas, mas somente da natureza da razão

e sua constituição interna. Podemos agora confirmar esta afirmação, à primeira vista ousada, relativamente aos dois problemas em que a razão pura põe o maior interesse e, deste modo, completarmos as nossas considerações sobre a dialéctica da razão pura.

Se perguntarmos então (no que respeita a uma teologia transcendental *), *em primeiro lugar*, se há alguma coisa distinta do mundo|que contenha o fundamento da ordem do mundo e do seu encadeamento segundo leis universais, a resposta será: *sem dúvida*. Efectivamente, o mundo é um somatório de fenómenos; deve portanto existir, para esses fenómenos, um fundamento transcendental, isto é, um fundamento simplesmente pensável pelo entendimento puro. Se perguntarmos, *em segundo lugar*, se esse ser é uma substância e se essa substância possui a realidade máxima, se é necessária, etc., respondo que *essa pergunta não tem significação alguma*. Realmente, todas as categorias, mediante as quais procuro formar um conceito de um tal objecto, apenas são de uso empírico e não têm mesmo sentido algum se não forem aplicadas a objectos da experiência possível, isto é, ao mundo sensível. Fora deste campo, são meros títulos de conceitos, que se podem admitir, mas por seu intermédio nada se pode compreender. Finalmente, *em terceiro lugar*, à pergunta, se não podemos pelo menos pensar esse ser distinto do mundo, por *analogia* com os objectos da experiência, a resposta é a seguinte: *sem dúvida*, mas apenas como objecto na|ideia e não na realidade; ou seja, unicamente na medida em que é um substrato, para nós desconhecido, da unidade sistemática, da ordem e da finalidade da constituição do mundo, da qual a razão deve fazer princípio regulador para a sua investigação da natureza. Mais ainda, podemos admitir nessa ideia, francamente e sem receio de censura, certos antropomorfismos, que são necessários ao

A 696 B 724

A 697 B 725

* O que atrás disse acerca da ideia psicológica e seu destino próprio, como princípio do uso meramente regulador da razão, dispensa-me de me alargar a explicar ainda, em especial, a ilusão transcendental, segundo a qual aquela unidade sistemática de toda a diversidade do sentido interno é apresentada hipostaticamente. O processo aqui é muito semelhante àquele que a crítica observa com respeito ao ideal teológico.

princípio regulador de que aqui se trata. Com efeito, é sempre apenas uma ideia, que não se encontra directamente referida a um ser distinto do mundo, mas ao princípio regulador da unidade sistemática do mundo, o que só pode ter lugar por intermédio de um esquema desta unidade, ou seja, de uma inteligência suprema que seja causa do mundo segundo desígnios de sabedoria. Com isto não pode ser concebido o que seja em si mesmo esse fundamento originário da unidade do mundo, mas apenas como o devemos utilizar, ou melhor, utilizar a sua ideia, relativamente ao uso sistemático da razão, com vista às coisas do mundo.

Mas desta maneira (continuar-se-á a perguntar) *podemos* admitir um autor do mundo, único, sábio e omnipotente? *Sem dúvida alguma.* E não só podemos como ainda *devemos* admiti-lo. Não iremos, assim, estender o nosso conhecimento para além do campo da experiência possível? *De modo algum*, pois apenas admitimos algo, do qual|não possuímos conceito algum do que seja em si mesmo (um objecto puramente transcendental); mas, em relação à ordem sistemática e final da fábrica do mundo, que temos de pressupor quando estudamos a natureza, pensámos aquele ser, que nos é desconhecido, só *por analogia* com uma inteligência (um conceito empírico), isto é, com relação aos fins e à perfeição que se fundam nele, dotamo-lo precisamente daquelas qualidades que, conforme as condições da nossa razão, podem conter o fundamento de uma tal unidade sistemática. Esta ideia é, portanto, perfeitamente fundada, quanto ao *uso* da nossa razão *no que respeita ao mundo*. Mas se quisermos atribuir-lhe um valor absolutamente objectivo, esqueceríamos que é simplesmente um ser na ideia que nós pensamos e, começando então por um fundamento, de nenhum modo determinável pela consideração do mundo, estaríamos por isso postos fora da possibilidade de aplicar convenientemente este princípio ao uso empírico da razão. A 698 B 726

Mas (perguntar-se-á ainda) posso eu, deste modo, fazer uso do conceito e do pressuposto de um ser supremo na consideração racional do mundo? Sim e é propriamente para isso que essa ideia foi posta como fundamento pela razão. Simplesmente,

ser-me-á lícito considerar como fins intencionais, disposições
A 699 B 727 análogas a finalidades, derivando-as da vontade divina, embora mediante disposições particulares estabelecidas para esse efeito no mundo? Sim, também o podeis fazer, mas com a condição de vos ser indiferente que alguém diga que a sabedoria divina tudo assim ordenou para os seus fins supremos ou que a ideia da sabedoria suprema é alguma coisa de regulador na investigação da natureza e um princípio da sua unidade sistemática e teleológica segundo leis universais da natureza, mesmo no caso em que não as apercebamos; isto é, deve ser-vos perfeitamente indiferente, quando observardes essa unidade, dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim o ordenou sabiamente. Com efeito, a maior unidade sistemática e finalista que a vossa razão queria dar por fundamento a toda a ciência da natureza, como princípio regulador, era precisamente o que vos autorizava a pôr, como fundamento, a ideia de uma inteligência suprema como esquema do princípio regulador. E quanto mais finalidade encontrardes no mundo, conforme a este princípio, tanto mais tereis a confirmação da legitimidade da vossa ideia. Como, porém, esse princípio não tinha outra função que não fosse procurar a unidade necessária e a maior possível, da natureza, teremos que agradecer esta unidade, na medida em que a atingimos, à ideia de um Ser supremo. O que não podemos, sem entrar em contradição con-
A 700 B 728 nosco, é descurar as leis universais da natureza, em relação às quais somente foi essa ideia posta como fundamento, a fim de considerar a finalidade da natureza, como contingente e de origem hiperfísica, pois não estamos autorizados a admitir acima da natureza, um ser dotado dos atributos referidos, mas tão-somente a tomar como fundamento a ideia desse ser, para podermos considerar os fenómenos como sistematicamente encadeados entre si, por analogia com uma determinação causal.

Precisamente por isso estamos no direito de pensar na ideia a causa do mundo, não só conforme a um antropomorfismo mais subtil (sem o qual nada se poderia pensar dela), ou seja, como um ser dotado de entendimento, capaz de prazer e desprazer e, por consequência, de desejo e de vontade, etc., mas

ainda de lhe atribuir uma perfeição infinita que, por conseguinte, ultrapassa largamente aquela que nos podia autorizar o conhecimento empírico da ordem do mundo. Na verdade, a lei reguladora da unidade sistemática quer que estudemos a natureza *como se* por toda a parte, até ao infinito, se encontrasse uma unidade sistemática e finalista na maior variedade possível. Pois, embora descubramos ou alcancemos apenas pouco dessa perfeição do mundo, é próprio da legislação da nossa razão procurá-la e supô-la por toda a parte e deve-nos ser sempre vantajoso, sem que alguma vez nos possa ser nocivo, orientar, de acordo com este princípio, | a consideração da natureza. Mas é, porém, claro nesta representação da ideia de um autor supremo, posta como fundamento, que não é a existência e o conhecimento de um tal ser, mas apenas a sua ideia, que me serve de fundamento e, por conseguinte, não derivo propriamente nada deste ser, mas simplesmente da sua ideia, isto é, da natureza das coisas do mundo consideradas de acordo com uma tal ideia. Também uma certa consciência, embora não desenvolvida, do verdadeiro uso deste nosso conceito de razão, parece ter dado origem à linguagem discreta e razoável dos filósofos de todos os tempos, pois eles falam da sabedoria e da providência da natureza ou da sabedoria divina como de expressões sinónimas; preferimos mesmo a primeira expressão, na medida em que se trata da razão meramente especulativa, porque modera a nossa pretensão de afirmar mais do que estamos autorizados e, ao mesmo tempo, reconduz a razão ao seu próprio campo, a natureza. A 701 B 729

Assim, a razão pura, que ao princípio parecia prometer-nos nada menos do que a extensão do conhecimento para além dos limites da experiência, não contém, se a entendermos bem, senão princípios reguladores que, sem dúvida, prescrevem uma maior unidade do que a que pode alcançar o uso empírico do entendimento; mas, precisamente porque recuam para tão longe a meta de que este procura aproximar-se, levam ao mais alto grau, | graças à unidade sistemática, o acordo desse uso empírico consigo mesmo. Porém, se forem entendidos mal estes princípios e considerados como princípios constitutivos de conheci- A 702 B 730

mentos transcendentes, produzem, por uma aparência brilhante, mas enganosa, uma persuasão e um saber imaginário e, deste modo, eternas contradições e conflitos.

*

* *

Assim, todo o conhecimento humano começa por intuições, daí passa a conceitos e termina com ideias. Embora possua, relativamente a estes três elementos, fontes *a priori* de conhecimento, que, à primeira vista, parecem desprezar os limites de toda a experiência, uma crítica integral convence-nos, no entanto, de que toda a razão, no uso especulativo, nunca pode ultrapassar, com esses elementos, o campo da experiência possível e de que o verdadeiro destino dessa faculdade suprema do conhecer é o de se servir de todos os métodos e princípios desses métodos apenas para indagar a natureza, até ao mais íntimo, segundo todos os princípios possíveis da unidade, entre os quais o da unidade dos fins é o mais elevado, mas nunca para ultrapassar os seus limites, fora dos quais só há, *para nós*, o espaço vazio. Na verdade, o exame crítico de todas as proposi-
A 703 B 731 ções que podem estender o nosso conhecimento | para além da experiência efectiva convenceu-nos, suficientemente, na Analítica Transcendental, de que nunca nos podem conduzir a algo mais do que uma experiência possível; e se não houvesse desconfiança em relação aos teoremas abstractos e gerais mais claros, se perspectivas atraentes e especiosas não nos levassem a rejeitar-lhes a força, ter-nos-íamos podido certamente dispensar da fatigante audição de todos os testemunhos dialécticos que uma razão transcendental chama em apoio das suas pretensões. Porque já previamente sabíamos, com plena certeza, que todas as suas alegações eram talvez pensadas de boa fé, mas deviam ser absolutamente nulas, pois dizem respeito a um conhecimento que homem algum jamais poderá adquirir. Simplesmente, como não se dá fim ao discurso enquanto não se descobrir a verdadeira causa da aparência, pela qual o homem que

mais segue a razão pode ser enganado, e como a resolução de todo o nosso conhecimento transcendente nos seus elementos (como estudo da nossa natureza interior), em si mesma, não possui valor de desprezar e é mesmo para o filósofo um dever, era necessário investigar, pormenorizadamente, até às suas fontes primeiras, todo este trabalho da razão especulativa, por mais vão que seja; mas como também a aparência dialéctica não é aqui somente enganosa quanto ao juízo, mas ainda | quanto ao interesse que, neste caso, se toma relativamente ao juízo, esta aparência é atraente e sempre natural e assim permanecerá em todo o futuro; daí ser prudente, de certo modo, redigir, em todos os pormenores, as actas deste processo e depô-las nos arquivos da razão humana para evitar em tempos vindouros erros semelhantes. A 704 B 732

II

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

| Se considerar o conjunto de todo o conhecimento da razão pura e especulativa como um edifício, de que temos em nós pelo menos a ideia, poderei dizer que, na doutrina transcendental dos elementos, avaliámos os materiais e determinámos para que tipo de edifício, altura e solidez seriam suficientes. Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista, e assim, este empreendimento ousado iria falhar à míngua de material, sem contar com a confusão das línguas, que devia inevitavelmente dividir os operários sobre o plano a seguir e fazê-los dispersar por todo o mundo, querendo cada um construir por si segundo o seu projecto. Agora trata-se não tanto dos materiais como do plano e estando prevenidos para não tentarmos arriscar um projecto arbitrário e cego, que talvez pudesse ultrapassar todos os nossos recursos, como não podemos renunciar à construção de uma habitação sólida, é necessário fazer o orçamento de um edifício, de acordo com os materiais de que dispomos, e ao mesmo tempo proporcionado às nossas necessidades. A 707 B 735

Entendo assim por doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um | sistema completo da razão pura. Neste propósito, teremos que nos ocupar de uma *disciplina*, de um *cânone*, de uma *arquitectónica* e, finalmente, de uma *história* da razão pura e realizar de um ponto de vista transcendental aquilo que, com o nome de *lógica prática*, relativamente ao uso do entendimento, era tentado nas escolas, mas mal executado, pois não estando a lógica geral limitada a nenhuma espécie particular do conhecimento intelectual (por exemplo, ao conhecimento puro), nem tão-pouco a nenhum A 708 B 736

objecto particular, não pode, sem ir buscar conhecimentos a outras ciências, fazer mais do que propor títulos para *métodos possíveis*, e expressões técnicas de que nos servimos em relação ao que há de sistemático em todas as ciências e que dão a conhecer antecipadamente ao aprendiz nomes, cujo significado e utilização só mais tarde deverá conhecer.

CAPÍTULO I

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA

Os juízos negativos, que não o são tão-somente do ponto de vista da forma lógica, mas também do ponto de vista do conteúdo, não gozam de nenhum apreço especial da parte do desejo de saber que têm os homens; são considerados mesmo inimigos invejosos da nossa tendência incessante para alargar os conhecimentos|e é preciso quase uma apologia só para os fazer A 709 B 737 tolerar e, com mais forte razão, para lhes proporcionar estima e favor.

É certo que se podem exprimir, *logicamente*, todas as proposições sob a forma negativa; mas, em relação ao conteúdo do nosso conhecimento em geral, têm as proposições negativas a função própria de *impedir* simplesmente o *erro*. Assim, as proposições negativas, que devem prevenir um falso conhecimento, onde contudo nunca é possível um erro, são certamente verdadeiras, mas vazias, isto é, não são adequadas à sua finalidade e, por isso, são muitas vezes ridículas, como a proposição desse retórico, que afirmava que Alexandre não poderia ter feito conquistas sem exército.

Mas onde os limites do nosso conhecimento possível são muito estreitos, grande a inclinação para julgar, a aparência que se oferece muito enganadora, e considerável o dano proveniente do erro, o carácter *negativo* de uma instrução, que unicamente serve para nos preservar do erro, tem ainda mais importância que muito ensinamento positivo pelo qual o nosso conhecimento poderia aumentar. A *coacção*, graças à qual a tendência permanente que nos leva a desviar-nos de certas regras é limitada e finalmente extirpada, chama-se *disciplina*. Distingue-se da *cultura*, que deve simplesmente proporcionar uma *aptidão*, sem com isso destruir uma outra já existente. Para a formação de

A 710 B 738 um talento, | que já por si mesmo tem uma propensão para se manifestar, a disciplina dará um contributo negativo*, mas a cultura e a doutrina contribuirão positivamente.

Que o temperamento, assim como as disposições naturais, que de bom grado se permitem um movimento livre e ilimitado (como imaginação e agudeza de espírito), necessitem em muitos aspectos de uma disciplina, toda a gente admite facilmente. Mas que a razão, que tem por obrigação própria prescrever a sua disciplina a todas as outras tendências, tenha ela própria ainda necessidade de uma, pode parecer certamente estranho. E, de facto, escapou até hoje a uma semelhante humilhação, precisamente porque, devido ao ar solene e às maneiras imponentes com que se movimenta, ninguém podia facilmente suspeitá-la de um jogo frívolo, com imagens em lugar de conceitos e palavras em vez de coisas.

Não é necessária uma crítica da razão no uso empírico, porque os seus princípios estão submetidos continuamente à A 711 B 739 prova da experiência, | que lhe serve de pedra de toque; nem também na matemática, onde os conceitos devem estar imediatamente presentes *in concreto* na intuição pura e, desse modo, imediatamente se revela tudo o que não é fundamentado e é arbitrário. Mas onde nem a intuição empírica nem a intuição pura mantêm a razão num caminho bem visível, a saber, no seu uso transcendental, em que procede por simples conceitos, torna-se tão necessária uma disciplina, que reprima a sua tendência a estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível e a mantenha longe de todo o excesso e de todo o erro, que toda a filosofia da razão pura não tem outro objectivo a não ser esta utilidade negativa. Podem-se remediar erros particulares, mediante a *censura* e as causas desses erros,

---

* Sei bem que se costuma usar na linguagem da escola a palavra *disciplina* como sinónimo de ensinamento. Simplesmente, há muitos outros casos em que a primeira expressão, tomada no sentido de *correcção*, se distingue cuidadosamente da segunda, tomada no sentido de *instrução*, e a natureza das coisas exige mesmo que se conservem, para esta distinção, as únicas expressões adequadas. Desejo, pois, que nunca se permita utilizar aquela palavra noutro sentido que não seja o negativo.

mediante a crítica. Mas onde, como na razão pura, se encontra um sistema inteiro de ilusões e de fantasmagorias, que estão bem ligadas entre si e unidas segundo princípios comuns, então parece ser indispensável uma legislação completamente especial, mas negativa, que, sob o nome de *disciplina*, estabeleça como que um sistema de precaução e de auto-exame, perante o qual nenhuma aparência falsa e sofística possa subsistir, mas se deva imediatamente revelar, sejam quais forem os pretextos do seu disfarce.

| É preciso observar bem que, nesta segunda parte da crítica transcendental, não faço incidir a disciplina da razão pura sobre o conteúdo, mas simplesmente sobre o método do conhecimento saído da razão pura. A primeira tarefa já se tinha realizado na teoria dos elementos. O uso da razão, porém, qualquer que seja o objecto a que for aplicada, é tão semelhante e, contudo, na medida em que deve ser transcendental, tão essencialmente distinto de qualquer outro, que, sem as advertências da doutrina negativa de uma disciplina estabelecida especialmente para esse efeito, não se poderiam evitar os erros que devem necessariamente surgir de uma adopção pouco hábil de métodos, que certamente noutros casos convêm à razão, mas não convêm aqui [1]. A 712 B 740

Primeira Secção

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA NO USO DOGMÁTICO

A matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma, sem o auxílio da experiência. Os exemplos são contagiosos, especialmente para esta faculdade, que se sente naturalmente lisonjeada por ter noutros casos a mesma felicidade que teve num caso particular. Por isso, a razão pura espera poder alargar-se, no uso | transcendental, com a mesma felicidade e solidez que conseguiu no uso matemático, sobretudo se aplicar aí o mesmo método, que neste caso foi de tão evidente utilidade. Importa-nos muito saber, portanto, se o método para alcançar a certeza A 713 B 741

[1] *A:* certamente aqui.

apodítica, que se chama *matemático* nesta última ciência, é idêntico àquele com que unicamente se procurava a mesma certeza na filosofia e que neste caso devia chamar-se *dogmático*.

O conhecimento *filosófico* é o *conhecimento racional* por *conceitos*, o conhecimento matemático, por *construção* de conceitos. Porém, *construir* um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde. Para a construção de um conceito exige-se, portanto, uma intuição *não empírica* que, consequentemente, como intuição é um objecto *singular*, mas como construção de um conceito (de uma representação geral), nem por isso deve deixar de exprimir qualquer coisa que valha universalmente na representação, para todas as intuições possíveis que pertencem ao mesmo conceito. Assim, construo um triângulo, apresentando o objecto correspondente a um conceito, seja pela simples imaginação na intuição pura, seja, de acordo com esta, sobre o papel, na intuição empírica, mas em ambos os casos completamente *a priori*, sem ter pedido o modelo a qualquer experiência. A figura individual desenhada é | empírica e contudo serve para exprimir o conceito, sem prejuízo da generalidade deste, pois nesta intuição empírica considera-se apenas o acto de construção do conceito, ao qual muitas determinações, como as da grandeza, dos lados e dos ângulos, são completamente indiferentes e, portanto, abstraem-se estas diferenças, que não alteram o conceito de triângulo.

A 714 B 742

O conhecimento filosófico considera, pois, o particular apenas no geral, o conhecimento matemático, o geral no particular e mesmo no individual, mas *a priori* e por meio da razão, de tal modo que, da mesma maneira que este individual está determinado por certas condições gerais da construção, também o objecto do conceito, a que este individual corresponde apenas como seu esquema, deve ser pensado como universalmente determinado.

É nesta forma que consiste, por consequência, a diferença essencial entre estes dois modos de conhecimentos racionais e não é sobre a diferença das matérias ou objectos que repousa. Aqueles que julgaram distinguir a filosofia da matemática, porque diziam da primeira, que tinha simplesmente a *qualidade* por

objecto e a última apenas a *quantidade*, tomaram o efeito pela causa. A forma do conhecimento matemático é a causa de este se reportar unicamente aos *quanta*. Com efeito, apenas o conceito de grandeza se pode construir, isto é, expor *a priori* na intuição; mas as *qualidades*|não se podem representar a não ser na intuição empírica. Por isso, um conhecimento racional destas qualidades só pode ser possível por conceitos. Assim, ninguém pode extrair uma intuição, correspondente ao conceito da realidade, a não ser da experiência, mas nunca pode aí chegar *a priori*, por si mesmo e com anterioridade à consciência empírica dessa intuição. A forma cónica poder-se-á tornar objecto de intuição, sem qualquer ajuda empírica, simplesmente segundo o conceito, mas a cor desse cone deverá ser dada, previamente, numa ou outra experiência. De forma nenhuma posso representar o conceito de uma causa em geral na intuição a não ser num exemplo que a experiência me fornece, e assim por diante. De resto, a filosofia trata tanto de quantidades como a matemática, por exemplo, da totalidade da infinidade, etc. A matemática ocupa-se também da diferença entre linhas e superfícies como espaços de diferente qualidade, da continuidade da extensão como de uma das qualidades desta. Porém, embora em tais casos possuam um objecto comum, o modo pelo qual a razão o trata é completamente diferente na meditação filosófica e na meditação matemática. A primeira mantém-se simplesmente em conceitos gerais, esta última nada pode fazer com o mero conceito, mas apressa-se a recorrer à intuição, na qual considera *in concreto* o conceito, embora não de modo empírico, mas simplesmente numa|intuição que apresentou *a priori*, isto é, construiu, e na qual tudo aquilo que resulta das condições gerais da construção deve ser válido também de uma maneira geral para o objecto do conceito construído.

A 715 B 743

A 716 B 744

Dê-se a um filósofo o conceito de um triângulo e o encargo de investigar, à sua maneira, como pode ser a relação da soma dos ângulos desse triângulo com o ângulo recto. Nada possui a não ser o conceito de uma figura que está limitada por três linhas rectas e nessa figura o conceito de igual número de ângulos. Pode então reflectir tanto quanto quiser sobre esse

conceito, que, a partir dele, nada produzirá de novo. Pode analisar e tornar claro o conceito de linha recta ou de ângulo ou do número três, mas não chegará a outras propriedades que não estejam contidas nestes conceitos. Mas que o geómetra tome esta questão. Começa imediatamente a construir um triângulo. Porque sabe que dois ângulos rectos valem juntamente tanto como todos os ângulos adjacentes que podem traçar-se de um ponto tomado numa linha recta, prolonga um lado do seu triângulo e obtém dois ângulos adjacentes que, conjuntamente, são iguais a dois rectos. Divide em seguida o ângulo externo, traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo e vê que daí resulta um ângulo adjacente que é igual a um ângulo A 717 B 745 interno, etc. Consegue desta maneira, graças a uma| cadeia de raciocínios, guiado sempre pela intuição, a solução perfeitamente clara e ao mesmo tempo universal do problema.

A matemática, porém, não constrói simplesmente grandezas *(quanta)* como na geometria. Constrói também a pura grandeza *(a quantitas)*, como acontece na álgebra, em que faz inteiramente abstracção da natureza do objecto que deve ser pensado segundo um tal conceito de grandeza. Escolhe então uma certa notação de todas as construções de grandezas em geral (números), como as da adição, da subtracção, extracção de raízes, etc. e, depois de ter indicado o conceito geral das grandezas segundo as suas diferentes relações, representa na intuição, de acordo com certas regras gerais, toda a operação pela qual é engendrada ou modificada a quantidade. Quando uma grandeza deve ser dividida por outra, combina os caracteres de ambas segundo a forma que designa a divisão, etc., e alcança assim, mediante uma construção simbólica, tal como a geometria por uma construção ostensiva ou geométrica (dos próprios objectos), aquilo que o conhecimento discursivo, mediante simples conceitos, nunca poderia alcançar.

Qual pode ser a causa destas situações tão diferentes em que se encontram estes dois artífices da razão, dos quais um A 718 B 746 segue o caminho dos conceitos e o outro a via das intuições que| apresenta *a priori*, de acordo com os conceitos? Segundo as teorias transcendentais, acima expostas, essa causa é clara. Não

se trata aqui de proposições analíticas, que podem ser engendradas por simples análise dos conceitos (no que teria o filósofo, sem dúvida, a vantagem sobre o seu rival), mas de proposições sintéticas, que devem ser conhecidas *a priori*. Com efeito, não devo considerar aquilo que realmente penso no meu conceito de triângulo (este não é mais do que a mera definição); pelo contrário, devo sair dele para alcançar propriedades que não residem nesse conceito, mas contudo lhe pertencem. Ora isso não é possível a não ser que determine o meu objecto segundo as condições, seja da intuição empírica, seja da intuição pura. No primeiro caso (medindo os ângulos do triângulo) terei apenas uma proposição empírica, que não encerra nenhuma generalidade e muito menos universalidade, e da qual não é aqui o caso. O segundo procedimento é a construção matemática, e precisamente aqui a construção geométrica, mediante a qual acrescento numa intuição pura, tanto como numa intuição empírica, o diverso que pertence ao esquema de um triângulo em geral, por consequência ao seu conceito; neste modo de proceder devem absolutamente ser construídas proposições sintéticas universais.

Filosofaria, pois, em vão sobre o triângulo, isto é, reflectiria de uma maneira discursiva sem ultrapassar no mínimo que fosse | à simples definição, pela qual, contudo, deveria justamente ter começado. Há, sem dúvida, uma síntese transcendental de puros conceitos que, por sua vez, só tem êxito para o filósofo, mas que nunca se refere mais do que a uma coisa em geral, quaisquer que sejam as condições pelas quais a sua percepção possa pertencer à experiência possível. Mas nos problemas matemáticos não é disto que se trata, nem em geral da existência, mas das propriedades dos objectos em si próprios, unicamente na medida em que estão ligadas ao conceito desses objectos. A 719 B 747

Procurámos, no exemplo citado, apenas tornar evidente a grande diferença que há entre o uso discursivo da razão segundo conceitos e o seu uso intuitivo, fundado na construção de conceitos. Ora, naturalmente pergunta-se qual seja a causa que torna necessário este duplo uso da razão e em que condi-

ções se pode reconhecer se apenas tem lugar o primeiro ou também o segundo.

Todo o nosso conhecimento se refere, em última instância, a intuições possíveis, pois somente por estas é dado um objecto. Ora um conceito *a priori* (um conceito não empírico) ou contém já em si uma intuição pura, e neste caso pode ser construído, ou então nada contém a não ser a síntese de intuições possíveis que não são dadas *a priori*, e então, por intermédio

A 720 B 748 desse conceito, pode-se bem [1] | julgar sinteticamente e *a priori*, mas apenas se julgará discursivamente, segundo conceitos, e [2] nunca intuitivamente, pela construção do conceito.

Ora, de todas as intuições nenhuma é dada *a priori*, excepto a simples forma dos fenómenos, espaço e tempo; e pode-se representar *a priori* na intuição, isto é, construir, um conceito do espaço e do tempo, como *quanta*, ao mesmo tempo que a sua qualidade (a sua figura) ou também, simplesmente, a sua quantidade (a simples síntese do diverso homogéneo) mediante o número. A matéria dos fenómenos, porém, pela qual nos são dadas coisas no espaço e no tempo, pode apenas ser representada na percepção e, por consequência, *a posteriori*. O único conceito que representa *a priori* este conteúdo empírico dos fenómenos é o conceito de *coisa* em geral e o conhecimento sintético *a priori* desse conceito não pode fornecer mais do que a simples regra da síntese daquilo que pode dar a percepção *a posteriori*, mas nunca fornecer a intuição do objecto real, porque esta deve necessariamente ser empírica.

As proposições sintéticas, que dizem respeito a coisas em geral cuja intuição não pode ser dada *a priori*, são transcendentais. Por isso, as proposições transcendentais não se podem nunca dar por construção de conceitos, mas apenas segundo conceitos *a priori*. Contêm simplesmente a regra, segundo a qual, uma certa unidade sintética daquilo que não pode ser represen-

A 721 B 749 tado intuitivamente *a priori* | (das percepções) deve ser procurado empiricamente. Mas não podem, em caso algum, apresen-

---

[1] *A:* pode-se bem sem dúvida julgar.

[2] *A:* mas nunca.

tar *a priori* nenhum dos seus conceitos, apenas o fazem *a posteriori*, mediante a experiência, que só se torna possível de acordo com essas proposições sintéticas.

Para formular um juízo sintético de um conceito devemos sair desse conceito e mesmo recorrer à intuição na qual é dado. Com efeito, se permanecermos no que está contido no conceito, o juízo seria meramente analítico e uma explicação do pensamento segundo aquilo que realmente nele está contido. Mas posso passar do conceito para a intuição, pura ou empírica, que lhe corresponde, e aí examiná-lo *in concreto* e conhecer *a priori* ou *a posteriori* o que convém ao seu objecto. O primeiro caso é o conhecimento racional e matemático, pela construção do conceito; o segundo, o conhecimento simplesmente empírico (mecânico), que nunca pode dar proposições necessárias e apodícticas. Assim, poderia analisar o meu conceito empírico de ouro, sem ganhar com isso mais do que poder enumerar tudo o que penso realmente com essa palavra; de onde resulta, sem dúvida, um melhoramento lógico no meu conhecimento, mas não se obtém nenhum aumento ou adição. Porém, tomo a matéria que se apresenta com este nome e junto-lhe percepções, que me fornecem diversas proposições sintéticas,| mas empíricas. A 722 B 750 O conceito matemático de um triângulo eu construí-lo-ia, isto é, dá-lo-ia *a priori* na intuição e dessa maneira adquiria um conhecimento sintético, mas racional. Mas, se me é dado o conceito transcendental de uma realidade, de uma substância, de uma força, etc., este não designa nem uma intuição empírica nem uma intuição pura, mas simplesmente a síntese das intuições empíricas (que portanto não podem ser dadas *a priori*) e porque a síntese não pode elevar-se *a priori* à intuição que lhe corresponde, não pode, portanto, resultar desse conceito nenhuma proposição sintética determinante, mas apenas um princípio da síntese * de intuições empíricas possíveis. Uma pro-

---

* Mediante o conceito de causa saio realmente do conceito empírico de um conhecimento (onde algo sucede), mas não atinjo a intuição, que representa *in concreto* o conceito de causa; apenas as condições de tempo que pode-

posição transcendental é, portanto, um conhecimento sintético da razão segundo simples conceitos e, por conseguinte, discursivo; pois é só por seu intermédio que se torna primeiramente possível toda a unidade sintética do conhecimento empírico, mas sem que com isto seja dada *a priori* qualquer intuição.

A 723 B 751 |Há, assim, dois usos da razão, os quais, não obstante a universalidade do conhecimento e a sua geração *a priori*, que têm de comum, são muito diferentes na sua marcha e isto porque no fenómeno, considerado como aquilo pelo qual todos os objectos nos são dados, há dois elementos: a forma da intuição (espaço e tempo), que pode ser conhecida e determinada completamente *a priori*, e a matéria (o elemento físico) ou o conteúdo, que significa algo que se encontra no espaço e no tempo, e que, por conseguinte, contém uma existência e corresponde à sensação. Com respeito ao último elemento, que nunca pode ser dado de maneira determinada a não ser empiricamente, não podemos ter nada *a priori* que não sejam conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis, na medida em que pertencem à unidade da apercepção (numa experiência possível). Com respeito ao primeiro, podemos determinar *a priori* os nossos conceitos na intuição, porque nós criamos para nós, no espaço e no tempo, por uma síntese uniforme, os próprios objectos, considerando-os simplesmente como *quanta*. O primeiro uso da razão é o uso por conceitos e neste uso não podemos fazer mais do que submeter a conceitos os fenómenos, segundo o seu conteúdo real, fenómenos esses que não podem ser determinados senão empiricamente, isto é, *a posteriori* (mas em conformidade com esses conceitos como regras de uma síntese empírica).
A 724 B 752 O segundo é o uso da razão por construção|de conceitos, no qual estes, reportando-se já a uma intuição *a priori* e independentemente de todos os dados empíricos, podem ser dados de uma maneira determinada na intuição pura. Examinar tudo o que existe (uma coisa no espaço ou no tempo) para saber se e em

riam ser encontradas na experiência, de acordo com o conceito de causa. Procedo simplesmente por conceitos, pois o conceito é uma regra da síntese das percepções, que não são intuições puras, e, portanto, não se podem dar *a priori*.

que medida se trata ou não de um *quantum*, se neste uma existência ou uma falta de existência deve ser representada, até que ponto esse algo (que preenche o espaço e o tempo) é um primeiro substrato ou uma simples determinação, se tem uma relação da sua existência a qualquer outra coisa como causa ou efeito e, finalmente, se quanto à existência, se encontra isolado ou em dependência recíproca com outras coisas, examinar a possibilidade dessa existência, a realidade e necessidade ou seus contrários, tudo isto pertence ao *conhecimento racional* por conceitos que é chamado *filosófico*. Mas determinar *a priori* no espaço uma intuição (uma figura), dividir o tempo (a duração) ou simplesmente reconhecer o que tem de universal a síntese de uma só e mesma coisa no tempo e no espaço e, como resultado, a grandeza de uma intuição em geral (o número), é *operação racional* por construção de conceitos e chama-se *matemática*.

A grande fortuna, que a razão obtém pela matemática, leva muito naturalmente a presumir que, se não esta ciência, pelo menos o seu método daria resultado também fora do campo das grandezas, porque refere todos os seus conceitos às intuições|que pode fornecer *a priori*, assim se tornando, por assim dizer, mestra da natureza, enquanto a filosofia pura, com os seus conceitos discursivos *a priori*, divaga na natureza, sem poder tornar intuitiva *a priori* a realidade desses conceitos e, precisamente por isso, sem os poder autenticar. Também aos mestres nesta arte parece não ter faltado confiança em si próprios, nem ao público grandes esperanças na sua habilidade, todas as vezes que se ocupavam dessa questão. De facto, como nunca filosofaram sobre a sua matemática (uma empresa difícil!) nunca lhes veio ao espírito a diferença específica entre um uso da razão e o outro. Regras correntes e empiricamente usadas, que extraem da razão comum, valem para eles como axiomas. De onde lhes podem vir os conceitos de espaço e tempo com que se ocupam (como das únicas quantidades originárias) importa-lhes pouco, bem como lhes parece ser inútil aprofundar a origem dos conceitos puros do entendimento e investigar também a extensão da sua validade; o que acham útil é apenas servir-se deles. Em tudo isto fazem muito bem, desde que não ultrapassem os limites que

A 725 B 753

lhes são impostos, ou seja, os da natureza. De outro modo, arriscam-se, sem se aperceber, fora do campo da sensibilidade, sobre o terreno inseguro dos conceitos puros e mesmo transcendentais, onde a base não lhes permite nem manterem-se de A 726 B 754 pé, nem nadar (*instabilis tellus, innabilis unda*),| e onde se podem apenas dar passos fugazes, dos quais o tempo não conserva o mínimo vestígio, enquanto na matemática a sua marcha abre uma estrada real, que ainda a posteridade mais remota pode percorrer com confiança.

Uma vez que tornamos nossa obrigação determinar rigorosamente e com certeza os limites da razão pura no uso transcendental, mas como a aspiração a este conhecimento tem em si a particularidade, não obstante as advertências mais expressas e mais claras, de se deixar iludir sempre, antes de renunciar completamente à sua intenção, pela esperança de alcançar, para além dos limites da experiência, as regiões atractivas do intelectual, é necessário ainda, por assim dizer, retirar a última âncora a uma esperança fantástica, mostrando que a aplicação do método matemático nesta espécie de conhecimento não pode trazer a menor vantagem, a não ser talvez a de lhe descobrir mais claramente as suas próprias fraquezas; e revelar que geometria e filosofia são duas coisas completamente distintas, embora sem dúvida dêem as mãos na ciência da natureza e, por consequência, os processos de uma nunca podem ser imitados pela outra.

A solidez da matemática repousa em definições, axiomas e demonstrações. Contentar-me-ei com mostrar que nenhum destes elementos, no sentido em que o matemático os toma, A 727 B 755 pode ser fornecido ou imitado pela filosofia;| que o geómetra, conforme o seu método, não pode construir na filosofia a não ser castelos de cartas; que o filósofo, com o seu, no domínio das matemáticas só pode suscitar palavriado, embora precisamente nesse domínio a filosofia consista em conhecer-lhe os limites e que mesmo o matemático, se o seu talento não está já especializado pela natureza e encerrado no seu domínio próprio, não pode repelir as advertências da filosofia, nem colocar-se acima delas.

1. Das *definições*. Como a própria expressão indica, *definir* não deve significar propriamente, mais do que apresentar originariamente o conceito pormenorizado de uma coisa dentro dos seus limites *. Segundo uma tal exigência, um conceito *empírico* não pode ser definido, mas apenas *explicitado*. Com efeito, uma vez que temos nele apenas alguns caracteres de uma certa espécie de objectos dos sentidos, nunca é seguro se, pela palavra que designa o mesmo objecto, não se pensam uma vez mais caracteres desse objecto, outra vez menos. | Assim, pode alguém pensar no conceito de ouro, além do peso, da cor, da tenacidade, ainda a propriedade de não enferrujar, enquanto outro talvez nada disso saiba. Utilizam-se certos caracteres apenas na medida em que são suficientes para distinguir; novas observações, por sua vez, fazem desaparecer alguns e acrescentam outros; portanto, o conceito nunca se mantém entre limites seguros. E de resto para que serviria a definição de um tal conceito? Quando se trata, por exemplo, da água e das suas propriedades, não se fica no que se pensa com a palavra água, mas passa-se a experiências e a palavra, com os poucos caracteres que lhe estão ligados, deve apenas exprimir uma *designação* e não um conceito da coisa; por conseguinte, a pretensa definição não passa de uma determinação verbal. Em segundo lugar, para falar com rigor, também não se pode definir nenhum conceito dado *a priori*, por exemplo, substância, causa, direito, equidade, etc.. Porque nunca posso estar seguro de que a representação clara de um conceito dado (ainda confuso) foi desenvolvida no pormenor, senão quando sei que é adequada ao objecto. Mas, como o conceito deste objecto, tal como é dado, pode conter muitas representações obscuras no pormenor, que omitimos na análise, embora as utilizemos sempre na aplicação desse conceito, a minuciosidade da análise do meu conceito é sempre duvidosa e

A 728 B 756

* O *pormenor* significa a clareza e a suficiência dos caracteres, os *limites*, a precisão, de tal maneira que não haja mais caracteres do que os que pertencem ao conceito pormenorizado; *originariamente*, porém, quer dizer que esta determinação de limites não foi derivada de qualquer outra coisa e, portanto, não tem necessidade ainda de uma demonstração, o que tornaria a pretensa definição incapaz de se colocar à cabeça de todos os juízos sobre o seu objecto.

A 729 B 757 pode apenas, mediante exemplos múltiplos concordantes,| tornar-se *provável*, mas nunca *apodicticamente* certa. Em vez da palavra definição preferia usar a de *exposição*, que se mantém sempre prudente e com a qual o crítico, até certo ponto, pode fazer valer a definição, embora concebendo dúvidas quanto ao carácter minucioso da análise. Portanto, como não podemos definir os conceitos dados empiricamente, nem os dados *a priori*, restam apenas aqueles que são pensados arbitrariamente e nos quais posso tentar esta operação. Posso sempre, em semelhante caso, definir o meu conceito, pois devo bem saber o que quis pensar, uma vez que eu próprio o formei propositadamente e não me foi dado nem pela natureza do entendimento, nem pela experiência; mas não posso dizer que assim tenha definido um verdadeiro objecto. De facto, se o conceito repousa sobre condições empíricas, por exemplo, um relógio de marinha, o objecto e a sua possibilidade não são dados por este conceito arbitrário. Não sei mesmo se esse conceito tem em qualquer parte um objecto correspondente e a minha explicação pode melhor chamar-se uma declaração (do meu projecto) do que uma definição de um objecto. Portanto, não restam outros conceitos capazes de definição do que aqueles que contêm uma síntese arbitrária, que pode ser construída *a priori*; assim, apenas a matemática é que possui definições. Com efeito, o objecto que a matemática pensa, representa-o também *a priori* na intuição e
A 730 B 758 este objecto não pode conter seguramente nem mais| nem menos que o conceito, porque o conceito do objecto foi dado originariamente pela definição, isto é, sem derivar a definição de qualquer outra coisa. A língua alemã, para as expressões de *exposição*, *explicação*, *declaração* e *definição*, tem apenas uma palavra: *Erklärung*; por isso nos devemos afastar um pouco do rigor da exigência que nos leva a recusar às explicações filosóficas o título honroso de definições e queremos limitar toda a nossa observação a isto: que as definições filosóficas são apenas exposições de conceitos dados, enquanto as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente formados; as primeiras são feitas apenas analiticamente por decomposição (cuja integridade não é apodicticamente certa); as segundas são feitas sintetica-

mente e constituem, portanto, o próprio conceito, que as primeiras apenas *explicam*. Daqui se segue:

a. Que em filosofia não se deve imitar a matemática, começando pelas definições, salvo se for apenas como simples ensaio. Com efeito, como as definições são decomposições de conceitos dados, temos primeiramente estes conceitos, embora sejam ainda confusos e a exposição incompleta precede a completa, de tal maneira que, de alguns caracteres que extraímos de uma decomposição ainda incompleta, podemos concluir vários outros, antes de alcançarmos uma exposição completa, isto é, a definição. Numa palavra, em | filosofia a definição, como clareza apropriada, deve antes terminar do que iniciar a obra *. Em contrapartida, na matemática não é dado conceito algum antes da definição, pois é por esta que ele, antes de mais, é dado; deve e pode, portanto, começar sempre por aí. A 731 B 759

b. As definições matemáticas nunca podem ser falsas. Efectivamente, como o conceito é dado primeiro pela definição, contém precisamente aquilo que a definição quer que se pense por esse conceito. Mas, embora quanto ao conteúdo, nada de falso se possa nele encontrar, pode contudo, algumas vezes, ainda que raramente, haver defeito na forma (que reveste), pelo que diz respeito à precisão. Assim, a definição vulgar de circunferência, que é uma linha *curva*, cujos pontos estão a igual distância de um outro | (o centro), tem o defeito de introduzir inutilmente a determinação de *curva*. Com efeito, é preciso haver um teorema particular, que derive da definição e possa facilmente demonstrar que toda a linha, cujos pontos estão A 732 B 760

* A filosofia está cheia de definições defeituosas, especialmente daquelas que contêm, sem dúvida, elementos da definição, mas ainda não os contêm todos. Se nada se pudesse começar com um conceito, enquanto este não se encontrasse definido, mal iria a todo o filosofar. Mas, porque até onde alcançarem os elementos (da composição) sempre se pode fazer um bom e seguro uso destes, podem também ser usadas com muita utilidade definições incompletas, isto é, proposições que propriamente ainda não são definições, mas são, de resto, verdadeiras e por isso aproximações a elas. Na matemática a definição pertence *ad esse*; na filosofia, *ad melius esse*. É belo, mas por vezes muito difícil, chegar a isto. Os juristas procuram ainda uma definição para o seu conceito de direito.

igualmente distanciados de um ponto único, é curva (nenhuma parte dela é recta). As definições analíticas, ao contrário, podem ser falsas de várias maneiras; ou introduzindo caracteres que não se encontram realmente no conceito, ou não indicando, minuciosamente, todos aqueles que encerra, faltando assim ao essencial de uma definição, pois nunca se pode estar completamente certo da sua análise. É por isto que o método da matemática, quanto às definições, não pode imitar-se na filosofia.

2. Dos *axiomas*. Estes são princípios sintéticos *a priori* enquanto são imediatamente certos. Ora, não se pode ligar um conceito com outro de uma maneira sintética e contudo imediata, porque, para que possamos sair de um conceito é necessário um terceiro conhecimento mediador. Ora, como a filosofia é simplesmente o conhecimento da razão por conceitos, não se encontrará nela princípio algum que mereça o nome de axioma. A matemática, pelo contrário, é susceptível de axiomas, pois mediante a construção dos conceitos na intuição do objecto, pode ligar *a priori* e imediatamente os predicados desse objecto, por exemplo, | que três pontos se encontram sempre num plano. Porém, nunca | um princípio sintético, fundado simplesmente em conceitos, pode ser imediatamente certo; por exemplo, a proposição: tudo o que acontece tem a sua causa; neste caso é preciso que me reporte a um terceiro termo, a saber, à condição da determinação de tempo numa experiência; eu não poderia conhecer directa e imediatamente um tal princípio, apoiando-me apenas sobre os conceitos. Os princípios discursivos são, pois, algo completamente diferente dos princípios intuitivos, isto é, dos axiomas. Os primeiros exigem sempre uma dedução, que os últimos podem inteiramente dispensar; e como por esta mesma razão estes são evidentes, o que os princípios filosóficos, com toda a sua certeza, nunca podem pretender, falta infinitamente a qualquer proposição sintética da razão pura e transcendental, que seja tão manifesta (como obstinadamente se tem o costume de dizer) como a proposição: *dois mais dois igual a quatro*. É certo que, na Analítica, na tábua dos princípios do entendimento puro, também mencionei certos axiomas

B 761
A 733

da intuição; simplesmente, o princípio aí citado não era ele mesmo um axioma, mas servia unicamente para fornecer o fundamento da possibilidade dos axiomas em geral e era apenas um princípio extraído de conceitos. De facto, a possibilidade da matemática deve ser demonstrada na filosofia transcendental. A filosofia não tem, portanto, axiomas e nunca lhe é permitido impor os seus princípios *a priori* tão absolutamente, mas deve | A 734 B 762 aplicar-se a justificar a autoridade desses princípios relativamente aos axiomas, graças a uma dedução sólida.

3. Das *demonstrações*. Só uma prova apodíctica, na medida em que é intuitiva, pode chamar-se demonstração. A experiência certamente que nos ensina aquilo que é, mas não que não possa ser de outra maneira. Por isso, princípios empíricos não podem dar-nos qualquer prova apodíctica. De conceitos *a priori* (no conhecimento discursivo) nunca pode resultar certeza intuitiva, isto é, evidência, por mais que o juízo possa ser apodicticamente certo. Só a matemática, portanto, contém demonstrações, porque não deriva de conceitos o seu conhecimento, mas da construção de conceitos, isto é, da intuição que pode ser dada *a priori* em correspondência aos conceitos. Mesmo o método da álgebra, com as suas equações, das quais extrai, por redução, a verdade, juntamente com a prova, não é, sem dúvida nenhuma, uma construção geométrica, mas contudo uma construção característica, na qual, com a ajuda de sinais, se representam os conceitos na intuição, especialmente os de relação de grandezas e onde, sem mesmo considerar o aspecto heurístico, todas as conclusões estão garantidas contra o erro pelo facto de cada uma delas ser posta à nossa vista. O conhecimento filosófico, pelo contrário, deve renunciar a esta vantagem, devendo considerar sempre o geral *in abstracto* (mediante conceitos), enquanto a matemática pode considerá-lo *in concreto* (na intuição singular), e contudo por meio de representação | pura *a priori*, A 735 B 763 na qual todo o passo em falso se torna visível. Preferia dar às provas filosóficas o nome de *acroamáticas* (discursivas), pois somente se podem realizar por simples palavras (pelo objecto em pensamento), a dar-lhes o nome de *demonstração*, porque estas, como já indica a expressão, penetram na intuição do objecto.

De tudo isto se segue que não convém à natureza da filosofia, especialmente no campo da razão pura, tomar ares dogmáticos e ornamentar-se com títulos e insígnias da matemática, a cuja ordem não pertence, embora tenha razões para esperar uma ligação fraterna com ela. São pretensões vãs, que nunca podem realizar-se, mas que devem antes fazê-la retroceder à sua finalidade, que é descobrir as ilusões de uma razão que desconhece os seus limites e reconduzi-la, mediante uma explicação suficiente dos nossos conceitos, das presunções da especulação ao conhecimento modesto, mas sólido, de si mesma. A razão, por conseguinte, nas suas investigações transcendentais, não poderá olhar à sua frente tão confiadamente, como se o caminho que percorreu venha a conduzir directamente ao fim; nem contar com as premissas que tomou, com tanta audácia, por fundamento, que não sinta a necessidade de se voltar muitas vezes para trás e ver se por acaso não se descobrem, na marcha dos raciocínios, erros que lhe teriam escapado| nos princípios e tornassem necessário ou determinar melhor esses princípios, ou mudá-los completamente.

A 736 B 764

Divido todas as proposições apodícticas (sejam demonstráveis ou imediatamente certas) em *dogmata* e *mathemata*. Uma proposição directamente sintética por conceitos é um *dogma*; pelo contrário, uma proposição sintética por construção de conceitos é um *mathema*. Os juízos analíticos não nos ensinam, propriamente, sobre o objecto, nada mais do que contém já o conceito que dele temos, porque não estendem o conhecimento para além do conceito do sujeito, mas apenas esclarecem esse conceito. Por isso, não podem chamar-se propriamente dogmas (palavra que talvez possa ser traduzida por *sentenças*). Mas entre as duas espécies de proposições sintéticas *a priori* já mencionadas, aquelas que pertencem ao conhecimento filosófico são as únicas que, de acordo com a linguagem habitual, usam esse nome e dificilmente designaríamos por dogmata proposições da aritmética ou da geometria. Este uso confirma, portanto, a explicação que demos, que somente os juízos por conceitos, e não os juízos por construção de conceitos, podem ser chamados dogmáticos.

Ora, toda a razão pura, no seu uso simplesmente especulativo, não contém um único juízo por conceitos, directamente sintético. Efectivamente, como mostrámos, não é capaz de formar, por meio de ideias, nenhum juízo sintético que tenha validade objectiva; por meio de conceitos | do entendimento, porém, estabelece princípios certos, não directamente por conceitos, mas apenas indirectamente, pela relação desses conceitos a algo de totalmente contingente, a saber, a *experiência possível*; pois, quando é suposta esta experiência (algo enquanto objecto de experiência possível), estes princípios podem ser, sem dúvida, apodicticamente certos, mas não podem, em si mesmos (directamente), ser conhecidos *a priori*. Assim, ninguém pode unicamente por estes conceitos dados, penetrar a fundo a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. Por isso esta proposição não é um dogma, embora num outro ponto de vista, a saber, no único campo do seu uso possível, isto é, da experiência, possa muito bem ser provada apoditicamente. Mas é chamada *princípio* e não *teorema*, embora possa ser demonstrada, por possuir a propriedade especial de tornar possível o fundamento da sua própria prova, a saber, a experiência e nesta deve estar sempre pressuposta.

A 737 B 765

Ora, se no uso especulativo da razão pura, mesmo quanto ao conteúdo, não há dogmas, não lhe convém nenhum método dogmático, tenha sido este extraído da matemática ou tenha o seu carácter próprio. Com efeito, não faz senão esconder os defeitos e os erros e engana a filosofia, cuja finalidade própria é fazer ver na mais clara luz todos os passos da razão. Contudo, o método pode ser sempre *sistemático*. Porque a nossa razão (subjectivamente) é ela própria | um sistema, embora no seu uso puro, mediante simples conceitos, seja somente um sistema de investigação segundo princípios da unidade, ao qual só a *experiência* pode fornecer a matéria. Porém, acerca do método próprio de uma filosofia transcendental nada aqui pode ser dito, pois só nos ocupamos de uma crítica das condições da nossa faculdade, para saber se podemos construir o nosso edifício e até que altura, com o material que temos (os conceitos puros *a priori*), o podemos elevar.

A 738 B 766

Segunda Secção

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA RELATIVAMENTE AO SEU USO POLÉMICO

Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem se prejudicar a si mesma e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz excepção para ninguém. É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão; esta não tem autoridade ditatorial alguma, mas a sua decisão outra coisa não é que o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo A 739 B 767 exercer|o seu *veto* sem impedimentos.

Ora, se bem que a razão nunca possa *furtar-se* à crítica, também não tem sempre motivo para a *temer*. Mas a razão pura no seu uso dogmático (não matemático) não tem de tal maneira consciência de observar rigorosamente as suas leis supremas que não deva comparecer com timidez e mesmo despida de todos os ares pretensamente dogmáticos perante o tribunal de uma razão mais elevada que a examina com o olhar crítico de um juiz.

É, porém, completamente diferente quando ela não tem que ver com a censura do juiz, mas com as pretensões dos seus concidadãos e apenas tem que se defender deles. Com efeito, querendo estes ser tão dogmáticos na negação como ela na afirmação, há lugar para uma justificação κατ' ἄνθρωπον que a garanta contra todo o preconceito e lhe assegure uma posse garantida por títulos, que não tem nada a temer de quaisquer pretensões estranhas, embora não possa ela própria ser suficientemente provada κατ' ἀλήθειαν

Por uso polémico da razão pura entendo, então, a defesa das suas proposições contra as negações dogmáticas das mesmas.

Não se trata, pois, aqui, de saber se as suas afirmações não poderiam ser, porventura, também falsas, mas apenas de que ninguém pode afirmar o contrário com certeza apodíctica (nem mesmo|com a maior verosimilhança). Pois no caso de possuirmos um título insuficiente, que nos assegura uma posse, torna-se claro que o não temos por força de um favor, e é totalmente seguro que jamais alguém poderá demonstrar a ilegalidade dessa posse. A 740 B 768

É alguma coisa de triste e de humilhante que haja em geral uma antitética da razão pura e que esta faculdade, embora represente o tribunal supremo que julga toda as disputas, esteja condenada a cair em contradição consigo mesma. É certo que mais acima tivemos em frente de nós esta aparente antitética da razão; mas mostrou-se que repousava sobre um equívoco, pois, com efeito, segundo o preconceito vulgar, tomavam-se os fenómenos por coisas em si mesmas e pedia-se então, de uma maneira ou de outra, mas com igual impossibilidade nos dois casos, uma absoluta perfeição da sua síntese, o que não se pode, contudo, esperar dos fenómenos. Não havia então, pois, nenhuma real *contradição da razão* consigo mesma nas seguintes proposições: A série dos fenómenos *dados em si* tem um princípio absolutamente primeiro e Esta série é absolutamente e *em si mesma* sem começo; as duas proposições subsistem muito bem conjuntamente, porque os *fenómenos*, quanto à existência (como fenómeno) não são *nada em si*, isto é, são qualquer coisa de contraditório e por consequência a sua posição deve naturalmente acarretar consequências contraditórias.

|Mas semelhante mal-entendido não pode ser alegado, nem o conflito da razão pura pode ser resolvido assim, quando se afirma, com os teístas, *que há um Ser supremo* e, inversamente, ateisticamente, *que não há nenhum Ser supremo*; ou na psicologia que tudo o que pensa é uma unidade permanente, absoluta e distinta, portanto, de toda a unidade material transitória, à qual se contrapõe a proposição: a alma não é unidade imaterial e não pode ser excluída da esfera do transitório. Com efeito, o objecto do problema é aqui livre de todo o elemento estranho que seria contrário à sua natureza e o entendimento tem apenas A 741 B 769

que ver com *coisas em si* e não com fenómenos. Encontrar-se-ia pois aqui certamente uma verdadeira contradição, se a razão pura tivesse a dizer qualquer coisa, do lado da negação, que se aproximasse do carácter de uma afirmação; pois no que respeita à crítica dos argumentos de quem afirma dogmaticamente, pode-se muito bem concedê-la ao crítico, sem por isso renunciar a essas proposições, que têm a seu favor, pelo menos, o interesse da razão, que o adversário não poderia invocar.

Não compartilho, na verdade, a opinião tantas vezes expressa por homens eminentes e profundos (por exemplo Sulzer) que sentiram a fraqueza das provas até aqui empregadas, a saber, que se podia esperar encontrar um dia demonstrações evidentes das duas proposições cardiais da razão pura: Há
A 742 B 770 um Deus, Há uma vida | futura. Pelo contrário, estou certo de que isso nunca acontecerá. Com efeito, onde irá buscar a razão o princípio destas afirmações sintéticas que não se reportam a objectos da experiência e à sua possibilidade interna? Mas também é apodicticamente certo que nunca aparecerá ninguém que possa sustentar o *contrário* com a mínima aparência de verdade e para já não dizer dogmaticamente. Porque, não podendo demonstrá-lo senão pela razão pura, devia esforçar-se por provar a *impossibilidade* de um ser supremo ou de um sujeito que pensa em nós, como pura inteligência. Mas donde extrairia esses conhecimentos que o autorizariam a julgar assim, sinteticamente, acerca de coisas para além de toda a experiência possível? Não temos pois que nos preocupar com que alguém nos venha algum dia provar o contrário e por isso não temos necessidade de recorrer a argumentos escolásticos, mas podemos sempre admitir aquelas proposições que concordam perfeitamente com o interesse especulativo da nossa razão no uso empírico e, além disso, são os únicos meios de o conciliar com o interesse prático. Para o adversário (que não deve aqui ser apenas considerado como crítico) temos pronto o nosso *non liquet*, que o deve infalivelmente confundir, porque não o impedimos
A 743 B 771 de retorquir contra nós, pois | temos permanentemente em reserva a máxima subjectiva da razão, que falta necessariamente ao adversário, e ao abrigo da qual todos nós podemos

aguardar com calma e indiferença todo os golpes que desfere no ar.

Desta maneira, não há propriamente nenhuma antitética da razão pura. Porque o único lugar de luta para ela dever-se-ia procurar no campo da teologia e da psicologia puras; mas neste terreno não há nenhum campeão bem couraçado e com armas que seriam de temer. Só pode apresentar-se com troça ou fanfarronada de que nos podemos rir como de um jogo de crianças. É uma observação consoladora, que infunde nova coragem à razão; pois com que mais poderia aliás contar, se ela, que sozinha é chamada a fazer desaparecer todos os erros, estivesse em si mesmo abalada, sem poder esperar nem paz nem uma posse tranquila?

Tudo o que a própria natureza estabelece é bom para qualquer fim. Mesmo os venenos servem para vencer outros venenos que se engendram nos nossos humores, e por isso não devem faltar numa colecção completa de remédios (farmácia). As objecções às persuasões e à presunção da nossa razão meramente especulativa são dadas pela própria natureza dessa razão e, consequentemente, devem ter um bom destino e um fim que não se deve desdenhar. Para que nos colocou a Providência tantos objectos, não obstante estarem ligados aos nossos interesses supremos, a uma altura tal que quase só nos é permitido| A 744 B 772 conhecê-los numa percepção obscura e para nós próprios incerta, pela qual a curiosidade é mais excitada do que satisfeita? Será útil arriscar, com estas perspectivas, resoluções ousadas? É pelo menos incerto e talvez mesmo perigoso. Em todo o caso, porém, é sem dúvida alguma vantajoso dar à razão que procura, tanto como à razão que examina, plena liberdade a fim de ela poder, sem entraves, ocupar-se do seu próprio interesse, o progresso do qual requer que tanto ponha limites às suas especulações, como exige que as amplie e que sempre padece quando mãos estranhas interferem, desviando-a do caminho natural, para a impelirem forçadamente para fins que não os seus.

Deixai, pois, o vosso adversário falar em nome da razão e combatei-o simplesmente com as armas da razão. De resto,

não vos inquieteis pela boa causa (o interesse prático), pois nunca está em jogo num combate meramente especulativo. O conflito revela então apenas uma certa antinomia da razão que, repousando sobre a natureza dessa razão, deve ser necessariamente considerada e examinada. Esta luta aproveita à razão, considerando o seu objecto de dois pontos de vista e corrige o seu juízo delimitando-o. O que está aqui em litígio não é a *coisa* mas o *tom*. Porque vos resta sempre o meio de falar a linguagem de uma *fé* sólida, que a razão mais severa autoriza, mesmo quando tenhais que abandonar a da *ciência*.

A 745 B 773 |Se tivessem perguntado ao grave David Hume, a esse homem tão bem fadado para o equilíbrio do juízo, o que o levou, através de dúvidas laboriosamente acumuladas, a minar a convicção tão consoladora e tão salutar para os homens, de que as luzes da sua razão lhe bastam para afirmar um Ser supremo e dele obter um conceito determinado, teria ele respondido: nada, a não ser o propósito de fazer progredir a razão no conhecimento de si própria e ao mesmo tempo um certo descontentamento pela violência que se lhe quer fazer, exaltando-a desmedidamente e impedindo-a de confessar, lealmente, as fraquezas que descobre ao examinar-se a si mesma. Se, pelo contrário, interrogarem Priestley, esse espírito somente dedicado aos princípios do uso empírico da razão e inimigo de toda a especulação transcendental, sobre os motivos que o levaram a demolir essas duas colunas mestras de toda a religião, a liberdade e a imortalidade da nossa alma (a esperança de uma vida futura resume-se para ele em aguardar um milagre da ressurreição), ele, que todavia é um mestre piedoso e zelador da religião, não poderia responder outra coisa que não fosse ter sido apenas o interesse da razão, que sofre todas as vezes que queremos subtrair certos A 746 B 774 objectos às leis da natureza material, as únicas que podemos| conhecer e determinar rigorosamente. Pareceria injusto desacreditar Priestley, que sabe conciliar a sua paradoxal afirmação com propósitos religiosos, e querer mal a um homem tão bem pensante, por ser incapaz de se orientar logo que abandona o campo da ciência da natureza. O mesmo favor, porém, deve igualmente conceder-se a Hume, cujas intenções não eram

menos boas e cujo carácter moral era irrepreensível, o qual não pode abandonar a especulação abstracta [1], pois pensava, com razão, que o seu objecto está completamente fora dos limites da ciência natural, no campo das ideias puras.

Que há pois a fazer aqui, especialmente em relação ao perigo que parece ameaçar o bem comum? Nada é mais natural, nada mais justo, do que a decisão que tendes por isso a tomar. Contentai-vos com deixar essa gente seguir o seu caminho; se revelam talento, se demonstram uma investigação profunda e nova, numa palavra, se dão provas apenas de razão, então a razão ganha sempre. Se empregais meios diferentes de uma razão liberta de violências, se gritais alta traição se, como para extinguir um incêndio, chamais em socorro o público, que não percebe nada destas especulações subtis, tornais-vos ridículos. Com efeito, não se trata aqui de saber o que pode ser vantajoso ou prejudicial ao bem comum, mas unicamente até que ponto a razão, abstraindo de todo o interesse, pode avançar na sua especulação|e se é possível em geral contar com ela para qualquer coisa ou se é preferível abandoná-la na ordem prática. Assim, em vez de usar a espada nesse combate, olhai de preferência, tranquilamente, na posição segura da crítica; combate que deve ser penoso para os lutadores, mas para vós um passatempo agradável, cujo desfecho certamente não será sangrento, mas muito salutar para as vossas luzes. Pois é completamente absurdo esperar esclarecimentos da razão e prescrever-lhe com antecedência o lado para o qual se deve necessariamente voltar. Além de que a razão está tão travada e contida dentro dos seus limites pela própria razão, que não tendes necessidade de chamar a guarda para opor a força pública ao partido cuja influência preponderante vos parece perigosa. Nesta dialéctica não há vitória que vos dê motivo de alarme.

A 747 B 775

A razão necessita mesmo de semelhante combate e seria de desejar que este fosse travado mais cedo, com uma autorização pública e sem restrições. Assim, mais depressa surgiria uma

---

[1] *O texto de Kant apresenta* verlassen *(abandonar). Wille propõe* zulassen *(admitir) e então a tradução da frase seria:* o qual não pode admitir a especulação abstracta, etc.

crítica madura e, com a sua aparição, teriam morrido por si todas as querelas, aprendendo os combatentes a ver as suas ilusões e os preconceitos que os tinham dividido.

Há na natureza humana uma certa insinceridade que, no A 748 B 776 fim de contas, como tudo o que vem da|natureza, deve conter uma disposição para bons fins. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens, por esta inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se *civilizam*, como pouco a pouco, em certa medida, se *moralizam*, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da moralidade, encontra cada qual nos pretensos bons exemplos, que vê à sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio. Simplesmente, essa disposição para se fazer passar por melhor do que se é, e a exteriorizar sentimentos que não se possuem, serve apenas *provisoriamente* para despojar os homens da sua rudeza e fazer-lhes tomar, pelo menos ao princípio, as *maneiras* do bem que conhece; porque seguidamente, logo que os princípios legítimos se desenvolveram e se transformaram em modos de pensar, essa falsidade deve, pouco a pouco, ser combatida com vigor, pois de outra maneira corrompe o coração e abafa os bons sentimentos debaixo da erva daninha da boa aparência.

É-me penoso observar precisamente esta falsidade, esta dissimulação e esta hipocrisia, mesmo nas manifestações do pensamento especulativo, onde contudo os homens encontram menos obstáculos para fazer, aberta e francamente, a confissão A 749 B 777 dos seus pensamentos e não têm mesmo|nenhum interesse em escondê-los. Pois que pode haver, efectivamente, de mais funesto aos conhecimentos, do que comunicarem-se reciprocamente simples pensamentos falsificados, do que esconder a dúvida que sentimos levantar-se em nós contra as nossas próprias afirmações ou dar um verniz de evidência aos argumentos que não nos satisfazem a nós próprios? Porém, enquanto a simples vaidade privada suscita estes artifícios secretos (que é ordinariamente o caso nos juízos especulativos, que não têm nenhum

interesse especial e não são facilmente susceptíveis de uma certeza apodíctica), chocam-se estes com a vaidade dos outros, ajudada pelo *consentimento público* e as coisas acabam por chegar ao ponto a que as teriam conduzido bem mais cedo a maior sinceridade de espírito e a lealdade. Mas, quando o público imagina que subtis sofistas a nada menos tendem do que fazer abalar os fundamentos do bem público, não parece apenas conforme à prudência, mas ainda permitido e perfeitamente honroso, vir em socorro da boa causa com razões especiosas, de preferência a deixar sequer aos seus pretensos adversários a vantagem de nos forçar a baixar o nosso tom à moderação de uma convicção puramente prática e obrigar-nos a confessar a falta de certeza especulativa e apodíctica. Contudo, devo pensar que nada no mundo concorda pior com a intenção de sustentar uma boa causa do que a manha, a dissimulação e a mentira. Que na apreciação dos princípios racionais de uma simples especulação tudo deva processar-se lealmente é, de certo, o mínimo que se deve exigir. Mas se pudéssemos contar com esse pouco, a luta da razão especulativa em torno das importantes questões de Deus, da imortalidade (da alma) e da liberdade, ou estaria há muito terminada, ou não tardaria a sê-lo. Assim, está muitas vezes a pureza de sentimentos em relação inversa com a bondade da causa e esta última talvez tenha mais adversários sinceros e de boa fé do que defensores. A 750 B 779

Suponho, pois, que haja leitores que não queiram que uma boa causa seja defendida com más razões. Para esses decide-se agora, segundo os princípios da nossa Crítica, que se olharmos, não ao que acontece, mas ao que deveria com justiça acontecer, não pode haver, para falar com propriedade, uma polémica da razão pura. Efectivamente, como é possível duas pessoas conduzirem uma discussão sobre uma coisa, cuja realidade nenhuma de ambas pode mostrar numa experiência real ou somente possível, mas apenas são obrigadas a meditar na sua ideia para dela fazer sair alguma coisa mais do que ideia, a saber, a realidade do próprio objecto? De que maneira querem sair da controvérsia, se nenhuma das duas pode tornar a sua causa directamente concebível e certa, mas apenas atacar e contradizer a do adver-

sário? Tal é, efectivamente, o destino de todas as afirmações da razão | pura; como transcendem as condições de toda a experiência possível, fora das quais não se encontra nenhum documento da verdade, e são obrigadas, contudo, a recorrer às leis do entendimento, que são determinadas simplesmente para uso empírico e sem as quais nenhum passo se pode dar no pensamento sintético, podem sempre descobrir o seu lado fraco ao adversário e, por sua vez, atacar o lado fraco deste.

A 751 B 779

Pode considerar-se a Crítica da Razão Pura o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias desta faculdade, porque não está envolvida nas disputas que se reportam imediatamente aos objectos, mas está estabelecida para determinar e para julgar os direitos da razão em geral, segundo os princípios da sua instituição primeira.

Sem esta crítica a razão mantém-se, de certo modo, no estado de natureza e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela *guerra*. A crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das regras fundamentais da sua própria instituição, cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, proporciona-nos a tranquilidade de um estado legal em que não nos é permitido tratar o nosso diferendo a não ser mediante um *processo*. O que no primeiro caso põe termo às querelas é uma *vitória* de que se vangloriam ambas as partes e à qual segue, a maioria das vezes, uma paz mal assegurada, imposta pela intervenção de | uma autoridade superior; no segundo caso, porém, a *sentença*, porque toca agora a fonte das discussões, deve conduzir a uma paz eterna. Os conflitos intermináveis de uma razão simplesmente dogmática obrigam-nos também a procurar finalmente repouso numa crítica dessa própria razão e numa legislação que nela se funda. Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetermos à coacção das leis, que não limita a nossa liberdade senão para que possa conciliar-se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum.

A 752 B 780

A essa liberdade pertence também a de submeter ao juízo público os pensamentos e as dúvidas, que ninguém pode por si

mesmo resolver, sem por isso ser reputado um cidadão turbulento e perigoso. Isto resulta do direito originário da razão humana de não conhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz; e porque desta deve vir todo o aperfeiçoamento de que o nosso estado é susceptível, um tal direito é sagrado e não é permitido atentar contra ele. Também é muito pouco sensato proclamar perigosas certas afirmações ousadas ou certos ataques inconsiderados contra coisas que têm já a seu favor o assentimento da maior e da melhor parte do público, pois significa conceder-lhe uma|importância que de modo algum deviam ter. Quando ouço dizer que um espírito pouco comum destruiu pelos seus argumentos a liberdade da vontade humana, a esperança de uma vida futura e a existência de Deus, tenho curiosidade de ler o seu livro, pois espero do seu talento que faça progredir os meus conhecimentos. Sei já previamente e com toda a certeza que nada destruiu de tudo isso, não porque eu julgue possuir provas irrefutáveis destas importantes proposições, mas porque a crítica transcendental, que me descobriu todos os materiais da nossa razão pura, me convenceu completamente de que se a razão é inteiramente incapaz, nesse campo, de estabelecer proposições afirmativas, tão-pouco ou ainda menos é capaz de poder sobre tais questões afirmar algo de negativo. De onde irá, com efeito, este pretenso espírito forte extrair o conhecimento de que, por exemplo, não há ser supremo algum? [1] Esta proposição está fora do campo da experiência possível e, por isso, também fora dos limites de todo o conhecimento humano. Mas não iria ler o defensor dogmático da boa causa contra este inimigo, pois sei precisamente que apenas atacará as razões especiosas do primeiro para preparar um caminho às suas; de resto, uma ilusão que se produz todos os dias não oferece tanta matéria a novas observações como uma ilusão extraordinária e engenhosamente imaginada. Ao contrário, o adversário da reli-

A 753 B 781

[1] *Wille (Kant St. 4, B., p. 451, 28) apresenta a leitura* Der Freigeist seine angebliche Kenntnis *que levava a traduzir:* Onde irá, com efeito, este espírito forte extrair o pretenso conhecimento, etc.

A 754 B 782 gião, também dogmático | à sua maneira, forneceria à minha crítica a ocupação que ela deseja e dar-lhe-ia ocasião para rectificar melhor os seus princípios, sem que houvesse para ela o mínimo a temer.

Mas a juventude que está confiada ao ensino académico não deverá ser pelo menos prevenida contra semelhantes escritos e mantida afastada do conhecimento de proposições tão perigosas, até o seu juízo amadurecer ou até que a doutrina, que nela se pretende estabelecer, esteja suficientemente enraizada para poder resistir vitoriosamente a toda a opinião contrária, venha de onde vier?

Se tivéssemos de ficar pelo procedimento dogmático nas coisas da razão pura, e se o modo de refutar o adversário fosse simplesmente polémico, isto é, de tal natureza que entrássemos em combate e nos armássemos de argumentos a favor de afirmações contrárias, nada haveria sem dúvida, *para o momento*, mais aconselhável, mas, simultaneamente, mais vão e mais estéril *a longo prazo*, do que colocar por um tempo sob tutela a razão dos jovens e resguardá-la da tentação pelo menos durante esse tempo. Mas, se depois a curiosidade ou a moda da época lhes põem entre as mãos escritos desse género, as convicções da juventude aguentarão ainda o choque? Aquele que só traz consigo as armas dogmáticas para repelir os ataques do adversário A 755 B 783 e não sabe descobrir a dialéctica oculta que se encontra tanto | no seu próprio seio como no do antagonista, vê razões especiosas, que têm a vantagem da novidade, oporem-se a razões especiosas, que já não têm essa vantagem, antes fazem nascer a suspeita de que se abusou da credulidade própria da juventude. Julga que não pode mostrar melhor ter ultrapassado a disciplina da infância do que rejeitar aquelas sábias advertências e, habituado ao dogmatismo, bebe a longos tragos o veneno que corrompe dogmaticamente os seus princípios.

É precisamente o contrário do que aqui se aconselha que deve acontecer no ensino académico, mas simplesmente com o pressuposto de uma instrução sólida na crítica da razão pura. De facto, para o jovem pôr em prática, tão cedo quanto possível, os princípios desta crítica e reconhecer que são capazes de

resolver a maior ilusão dialéctica, é absolutamente necessário dirigir contra a sua própria razão, sem dúvida ainda fraca, mas esclarecida pela crítica, os ataques tão formidáveis ao dogmatismo e exercitá-la a examinar as vãs afirmações do adversário, ponto por ponto, à luz destes princípios. Não lhe será difícil reduzi-las a pó e assim cedo sentirá a força de se garantir plenamente contra estas ilusões nocivas, que acabarão por perder a seus olhos todo o prestígio. E embora precisamente os mesmos| A 756 B 784 golpes, que arruínam o edifício do inimigo, sejam também funestos à sua própria construção especulativa, se alguma vez pensou em erguer uma, está sobre este ponto completamente tranquilo, porque não tem necessidade alguma de tal construção para nela habitar, visto que diante de si se estende o campo prático, onde pode esperar, com razão, um terreno mais firme para sobre ele construir um sistema racional e salutar.

Não há, pois, nenhuma autêntica polémica no campo da razão pura. Ambas as partes dão golpes no ar e batem-se contra a sua sombra, pois ultrapassam os limites da natureza para entrar numa região onde nada existe que as suas garras dogmáticas possam agarrar e deter. Por mais que combatam, as sombras que desbaratam recompõem-se num abrir e fechar de olhos, como os heróis do Walhalla, para de novo se poderem alegrar em lutas incruentas.

Também não é admissível nenhum uso céptico da razão pura, que se poderia chamar o princípio da *neutralidade*, em todas a controvérsias. Excitar a razão contra ela própria, fornecer-lhe armas de ambos os lados e contemplar em seguida, com ar tranquilo e irónico, essa luta fogosa, não fica bem de um ponto de vista dogmático, mas parece denotar um espírito malicioso e maligno. Quando, porém, se considera a cegueira invencível e o orgulho dos sofistas, que nenhuma crítica |consegue moderar, A 757 B 785 não há realmente outro recurso que opor à jactância de um partido, uma outra jactância, que se baseia nos mesmos direitos, a fim de que a razão, surpreendida pelo menos pela resistência de um inimigo, conceba algumas dúvidas sobre as suas pretensões e preste ouvidos à crítica. Porém, dar-se completamente por satisfeito com essas dúvidas e querer recomendar a convic-

ção e a confissão da sua ignorância, não só como um remédio contra a presunção dogmática, mas ao mesmo tempo como o modo de pôr termo à luta da razão consigo própria, é um cálculo perfeitamente inútil e de modo algum serve para proporcionar repouso à razão, mas é apenas um meio excelente de a despertar do seu doce sonho dogmático e conduzi-la a um exame cuidadoso do seu estado. Todavia, como esta maneira céptica de se furtar a uma aborrecida querela da razão parece ser, ao mesmo tempo, o caminho mais curto para alcançar uma paz filosófica durável ou pelo menos a estrada real que tomam de boa vontade aqueles que julgam dar-se um ar filosófico com um desprezo trocista de toda a investigação desta espécie, é pois necessário, em minha opinião, expor na sua verdadeira luz esta maneira de pensar.

A 758 B 786 *Da impossibilidade em que se encontra a razão pura, em desacordo consigo própria, de encontrar a paz no cepticismo*

A consciência da minha ignorância (se esta ignorância não é, ao mesmo tempo, reconhecida como necessária), em vez de pôr termo às minhas investigações é, pelo contrário, a verdadeira causa que as suscita. Toda a ignorância ou diz respeito às coisas ou à determinação e aos limites do meu conhecimento. Quando a ignorância é acidental deve levar-me, no primeiro caso, a investigar *dogmaticamente* as coisas (objectos); no segundo caso, a investigar *criticamente* os limites do meu conhecimento possível. Mas que a minha ignorância seja absolutamente necessária, e, portanto, me dispense de toda a investigação posterior, não se pode estabelecer empiricamente por *observação*, mas apenas de uma maneira crítica, por *aprofundamento* das fontes primeiras do nosso conhecimento. Portanto, a determinação dos limites da nossa razão só pode ser feita segundo fundamentos *a priori*, mas podemos conhecer também *a posteriori* que a nossa razão é limitada, observando o que, em toda a ciência, nos resta ainda por saber, embora este conhecimento de uma ignorância, que nunca se suprimirá inteiramente, seja indeterminado para nós. O primeiro conhecimento da própria ignorância, unica-

mente possível graças à própria crítica da razão, é, pois, uma *ciência*; mas este último não é senão *percepção*,| não se podendo dizer até onde se estendem as ilacções que dela se podem extrair. Se me represento a superfície terrestre (segundo a aparência sensível) como um prato, não posso saber até onde ela se estende. Mas a experiência ensina-me que, para onde quer que me dirija, vejo sempre em torno de mim um espaço onde poderia continuar a avançar; por conseguinte, reconheço as fronteiras do meu conhecimento real da terra, a cada momento, mas não os limites de toda a descrição possível da terra. Se, porém, avancei o suficiente para saber que a terra é uma esfera e a sua superfície uma superfície esférica, posso então conhecer de uma maneira determinada e segundo princípios *a priori*, partindo de uma pequena parte dessa superfície, da grandeza de um grau, por exemplo, o diâmetro e por este diâmetro a completa delimitação da terra, isto é, a sua superfície; e, embora seja ignorante no que toca aos objectos que esta superfície pode conter, não o sou, contudo, relativamente à extensão que os contém, à sua grandeza e aos seus limites. A 759 B 787

O conjunto de todos os objectos possíveis do nosso conhecimento parece-nos ser uma superfície plana que tem o seu horizonte aparente, a saber, o que abrange toda a sua extensão e que foi chamado por nós o conceito racional da totalidade incondicionada. Atingi-lo empiricamente é impossível e todas as tentativas de o determinar *a priori*, segundo um certo princípio, têm sido vãs. Contudo, todas as questões| da nossa razão pura reportam-se ao que pode estar fora desse horizonte ou, em todo o caso, encontrar-se na linha da sua fronteira. A 760 B 788

O ilustre David Hume foi um destes geógrafos da razão humana; julgou ter respondido suficientemente a todas essas questões, remetendo-as para fora desse horizonte da razão, horizonte que, contudo, não pôde determinar. Deteve-se principalmente no princípio de causalidade e observou, muito justamente, que a verdade deste princípio (como de resto a validade objectiva do conceito de uma causa eficiente em geral) não repousa sobre nenhuma inteligência clara, isto é, nenhum conhecimento *a priori* e que, por isso, também não é, de forma

alguma, a necessidade desta lei, mas uma simples possibilidade geral da sua utilização no decurso da experiência e uma necessidade subjectiva daí resultante, que designa por hábito, que constituem toda a autoridade desse princípio. Ora, da impotência da nossa razão em fazer deste princípio um uso que ultrapasse toda a experiência, conclui pela vaidade de todas as pretensões da razão em geral que visam ultrapassar o empírico.

Um procedimento desta espécie, que consiste em submeter ao exame os factos da razão, e, segundo o caso, à sua repreensão, pode-se designar por *censura* da razão. É incontestável que esta censura conduz inevitavelmente à *dúvida* com respeito a todo o uso trancendental dos princípios. | Simplesmente, isto é apenas o segundo passo, o qual está ainda bem longe de terminar a obra. O primeiro passo nas coisas da razão pura, que indica a infância desta, é *dogmático*. O segundo passo, de que acabámos de falar, é *céptico* e testemunha a prudência do juízo avisado pela experiência. Mas é ainda necessário um terceiro passo, que pertence unicamente ao juízo maduro e viril, o qual tem por fundamento máximas sólidas e de provada universalidade; consiste em submeter a exame não os factos da razão, mas a própria razão no que respeita a todo o poder e capacidade de conhecimento puro *a priori*; já não se trata aqui da censura, mas da *crítica* da razão, que não se contenta em presumir simplesmente que a nossa razão tem *barreiras*, mas demonstra, por princípios, que tem *limites* determinados; não se conjectura apenas a ignorância de um ou outro ponto, mas sim a ignorância relativa a todas as questões possíveis de uma certa espécie. Assim, o cepticismo é um lugar de descanso para a razão humana, onde esta pode reflectir sobre o caminho dogmático percorrido e esboçar o esquema da região onde se encontra, para poder de aí em diante escolher o caminho com maior segurança; mas não um lugar habitável para morada permanente; pois esse só pode ser encontrado numa certeza completa, seja do conhecimento dos próprios objectos, seja dos limites | nos quais está encerrado o nosso conhecimento de objectos.

A nossa razão não é, de certa maneira, um plano de extensão indefinida, da qual só conhecemos os limites de uma

A 761 B 789

A 762 B 790

maneira geral, mas deve antes ser comparada a uma esfera cujo raio pode encontrar-se a partir da curvatura do arco à sua superfície (pela natureza de proposições sintéticas *a priori*) e cujo conteúdo e limites se podem determinar com segurança. Fora dessa esfera (o campo da experiência), não há objecto para ela e mesmo as questões relativas a estes pretensos objectos reportam-se apenas a princípios subjectivos de uma determinação completa das relações que podem encontrar-se, no interior dessa esfera, entre os conceitos do entendimento.

Estamos realmente de posse de conhecimentos sintéticos *a priori*, como o provam os princípios do entendimento que antecipam a experiência. Ora, se alguém não pode, em absoluto, compreender a possibilidade destes, pode começar por duvidar que estejam em nós realmente *a priori*, mas não pode, por isso, declará-los impossíveis em si, pelas simples forças do entendimento e considerar nulos todos os passos que a razão dá sob a sua direcção. Pode apenas dizer que, se compreendêssemos a sua origem e verdade, poderíamos determinar a extensão e os limites da nossa razão; mas antes que isso aconteça,|todas as afirmações da razão são cegamente temerárias. E, dessa maneira, seria completamente fundada uma dúvida universal, abrangendo toda a filosofia dogmática, que segue o seu caminho sem a crítica da própria razão; mas nem por isso se podia recusar completamente à razão todo o progresso, se este fosse preparado e assegurado por melhor fundamentação. Porque, enfim, todos os conceitos, mesmo todas as perguntas que nos apresenta a razão pura, não estão de forma alguma na experiência, mas apenas na razão e é por isso que podem ser resolvidos e pode compreender-se o seu valor ou nulidade. Também não temos o direito de pôr de lado estes problemas, a pretexto da nossa impotência, como se a solução deles residisse realmente na natureza das coisas, e de recusar a sua investigação posterior, porque só a razão é que engendrou estas ideias no seu seio e, portanto, deve prestar contas da sua validade ou aparência dialéctica.

A 763 B 791

Toda a polémica céptica é apenas propriamente dirigida contra o dogmático, que, sem desconfiar dos seus princípios objectivos originários, isto é, sem crítica, prossegue gravemente

o seu caminho, e tem por finalidade simplesmente removê-lo dos seus planos e trazê-lo ao conhecimento de si mesmo. Em si nada decide relativamente ao que sabemos ou ao que não A 764 B 792 podemos saber. Todas as vãs tentativas dogmáticas|da razão são *factos*, que é útil submeter sempre à censura. Mas isto não pode decidir nada acerca da esperança da razão em alcançar um melhor resultado dos seus esforços no futuro e sustentar pretensões a esse respeito; a simples censura, portanto, nunca pode terminar a controvérsia sobre os direitos da razão humana.

Como Hume é talvez o mais subtil de todos os cépticos e, sem contradita, o mais notável no que respeita à influência que o método céptico pode ter para provocar um exame profundo da razão, vale bem a pena, na medida em que é conveniente ao meu propósito, expor a marcha dos seus raciocínios e os erros de um homem tão penetrante e tão estimável, erros estes que, porém, tiveram nascimento na pista da verdade.

Hume pensava talvez, embora nunca o tivesse dito claramente, que, nos juízos de uma certa espécie, ultrapassávamos o nosso conceito do objecto. Designei por *sintéticos* os juízos dessa espécie. Como possa sair, mediante a experiência, do conceito que já possuo, não se põe dificuldade. A experiência é, ela própria, uma síntese de percepções, que aumenta o conceito que já tenho por meio de uma percepção, através de outras percepções que se lhe acrescentam. Simplesmente, acreditamos também A 765 B 793 poder sair *a priori* do nosso conceito|e alargar o nosso conhecimento. Tentamos isso, quer mediante o entendimento puro, relativamente ao que, pelo menos, pode ser um *objecto da experiência*, quer mesmo pela razão pura, com respeito a propriedades das coisas ou mesmo à existência de objectos que nunca se podem apresentar na experiência. O nosso céptico não distinguiu estas duas espécies de juízos, como deveria contudo fazer e considerou, sem mais, impossível este acrescentamento dos conceitos por si mesmos e, por assim dizer, esta geração espontânea do nosso entendimento (e da nossa razão) sem ser fecundada pela experiência. Portanto, teve por imaginários todos os pretendidos princípios *a priori* da razão e acreditou que nada eram não ser um hábito resultante da experiência e das suas leis,

isto é, regras meramente empíricas, ou seja, contingentes, às quais atribuímos uma pretensa necessidade e universalidade. Referia-se, porém, para afirmar essa estranha proposição, ao princípio universalmente reconhecido da relação da causa ao efeito. De facto, como nenhuma faculdade do entendimento pode conduzir do conceito de uma coisa à existência de outra coisa que seja dada dessa maneira universal e necessariamente, julgou daí poder concluir que, sem experiência, nada temos que possa aumentar o nosso conceito e autorizar-nos a um juízo que se estenda ele próprio *a priori*. Que a luz do sol, ao iluminar a cera, ao mesmo tempo a derrete, | enquanto endurece a argila, nenhum entendimento pode adivinhá-lo por conceitos que tenhamos já dessas coisas e muito menos deduzi-lo regularmente; apenas a experiência nos pode ensinar uma tal lei. Ao contrário, vimos na lógica transcendental que, embora nunca possamos *imediatamente* sair do conteúdo do conceito que nos foi dado, podemos contudo conhecer completamente *a priori* a lei de articulação de uma coisa com outras, mas em relação com um terceiro termo, a saber, a experiência possível, e por consequência *a priori*. Se, portanto, a cera, anteriormente sólida, derrete, posso conhecer *a priori* que qualquer coisa deve ter precedido (por exemplo o calor do sol) da qual o derreter foi a consequência, segundo uma lei constante, embora não possa *a priori* e sem o ensinamento da experiência conhecer *de uma maneira determinada*, nem a causa pelo efeito, nem o efeito pela causa. Hume concluiu pois, falsamente, da contingência da nossa acção de determinar *segundo a lei*, a contingência da *própria lei* e confundiu a passagem do conceito de uma coisa à experiência possível (a qual sucede *a priori* e exprime a realidade objectiva desse conceito) com a síntese dos objectos da experiência real que, na verdade, é sempre empírica. Assim, veio a fazer de um princípio da afinidade, que tem a sede no entendimento e exprime uma ligação necessária, uma regra de associação que se encontra apenas na imaginação | reprodutora e unicamente pode representar ligações contingentes e de forma alguma objectivas.

A 766 B 794

A 767 B 795

Contudo, os erros cépticos deste homem, aliás tão penetrante, resultam principalmente de um defeito que tem de

comum com todos os dogmáticos, a saber, de não considerar sistematicamente todas as espécies de síntese *a priori* do entendimento. Porque então teria encontrado, por exemplo, o *princípio da permanência*, para não falar de outros, que tanto como o da causalidade é um princípio que antecipa a experiência. Assim, poderia prescrever também limites determinados ao entendimento que se amplia *a priori* e à razão pura. Mas, porque apenas *restringiu* o nosso entendimento, sem o *delimitar*, e precisamente ao produzir uma desconfiança universal não apresenta nenhum conhecimento determinado da ignorância, para nós irremediável; porque submeteu à censura alguns princípios do entendimento, sem submeter também à pedra de toque da crítica a faculdade inteira do entendimento e, recusando-lhe o que este não pode realmente dar, vai mais longe e contesta-lhe todo o poder de se ampliar *a priori*, embora não o tenha examinado inteiramente, acontece-lhe então o que deita sempre por terra o cepticismo, a saber, que o seu sistema é ele próprio posto em dúvida, porque as suas objecções repousam apenas sobre *factos*, que são con-
A 768 B 796 tingentes, mas não sobre princípios,| que possam ter por efeito uma renúncia necessária ao direito das afirmações dogmáticas.

Além disso, como Hume não estabelece distinção alguma entre os direitos fundados do entendimento e as pretensões dialécticas da razão, contra as quais, contudo, são dirigidos fundamentalmente os seus ataques, a razão, cujo impulso próprio não é no mínimo destruído, mas apenas entravado, sente que o espaço não está fechado diante dela e que nunca pode ser inteiramente impedida de aí se estender, não obstante ser travada num ponto ou noutro. Com efeito, arma-se para se defender contra os ataques e levanta cada vez mais orgulhosamente a cabeça para impor as suas pretensões. Mas uma avaliação completa de todo o seu poder e a convicção, daí extraída, de possuir com certeza uma pequena propriedade, apesar da vaidade de pretensões mais elevadas, fazem desaparecer todo o litígio e levam-na a contentar-se em paz com uma propriedade limitada, mas incontestada.

Para o dogmático sem crítica, que não mediu a esfera do seu entendimento, nem determinou consequentemente, segundo

princípios, os limites do seu conhecimento possível e não sabe, portanto, precisamente quanto pode, mas pensa descobri-lo por simples ensaios, são estes ataques cépticos não só perigosos, mas mesmo fatais. Efectivamente, se é atingido numa única afirmação que não possa|justificar, nem possa deduzir a aparência a partir de princípios, cai então a suspeita sobre todas as afirmações por mais persuasivas que possam ser. A 769 B 797

E assim o céptico é o vigilante que conduz o raciocinador dogmático a uma saudável crítica do entendimento e da própria razão. Desde que este a alcance não tem nenhum ataque mais a temer, pois distingue então a sua posse de tudo aquilo que está completamente fora dela e sobre o qual não tem nenhum direito e não pode entrar em disputas. Em verdade, o método céptico, em si mesmo, para as questões da razão, *não é satisfatório*, mas *preliminar*; serve para lhe despertar a cautela e indicar-lhe os meios sólidos que possam assegurar-lhe a legítima posse.

Terceira Secção

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA EM RELAÇÃO ÀS HIPÓTESES

Porque sabemos, finalmente, pela crítica da nossa razão que, no uso puro e especulativo desta, nada podemos realmente saber, não deveria ela então abrir um campo mais vasto às hipóteses, onde fosse ao menos permitido conjecturar e opinar, já que não temos o direito de afirmar?

|Para que a imaginação não *devaneie*, mas *conjecture* debaixo da rigorosa vigilância da razão, é sempre necessário que se apoie previamente sobre qualquer coisa de absolutamente certo e não imaginário ou de simples opinião. Essa qualquer coisa é a *possibilidade* do próprio objecto. Então é permitido, pelo que respeita à realidade desse objecto, recorrer à opinião; mas esta opinião, para não ser sem fundamento, deve estar ligada, como princípio de explicação, ao que é realmente dado e portanto certo, e neste caso chama-se *hipótese*. A 770 B 798

Como não podemos formar o mínimo conceito da possibilidade da ligação dinâmica *a priori*, e as categorias do entendi-

mento puro[1] não servem para a encontrar, mas apenas para a compreender quando ela se encontra na experiência, não podemos imaginar, originariamente, conforme a essas categorias, um único objecto de uma natureza nova e que não possa ser empiricamente dado, nem tornar essa real possibilidade do objecto como fundamento para uma hipótese admissível; pois seria submeter à razão vãs quimeras em vez de conceitos de coisas. Não é assim permitido imaginar novas faculdades originárias, por exemplo, um entendimento que teria o poder de intuir o seu objecto sem o concurso dos sentidos, ou uma força de atracção independente do contacto, ou uma nova espécie de substância, que, por exemplo, estaria no espaço sem impenetrabilidade; nem, por consequência, uma comunidade de substâncias diferente|de todas aquelas comunidades que a experiência nos apresenta: nenhuma presença que não seja no espaço, nenhuma duração a não ser meramente no tempo. Numa palavra, à nossa razão é apenas possível utilizar as condições da experiência possível como condições da possibilidade das coisas; mas, de modo algum criar por si própria esta possibilidade, independentemente destas condições, pois semelhantes conceitos, embora sem implicar a contradição, seriam contudo sem objecto.

A 771 B 799

Os conceitos da razão, como já foi dito, são meras ideias e não têm, evidentemente, objecto algum em qualquer experiência, mas não designam por isso objectos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possíveis. São pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Se sairmos deste campo, são meros seres da razão, cuja possibilidade não é demonstrável e que não podem também, por hipótese, ser postos como fundamento da explicação de fenómenos reais. *Pensar* a alma como simples é-nos perfeitamente permitido, a fim de, segundo essa ideia, dar por princípio à nossa apreciação dos seus fenómenos internos, uma unidade integral e necessária de

[1] *Utilizamos a lição de Vorländer que, em vez de* Kategorie...dient, *propõe* Kategorien...dienen *(as categorias ... servem).*

todas as faculdades espirituais, embora essa não possa conhecer-se *in concreto*. Mas *admitir* a alma como substância simples (um conceito transcendental), seria uma proposição, não somente| indemonstrável (como tantas hipóteses físicas), mas também completamente arbitrária e cega, pois o simples em nenhuma experiência se pode apresentar e, se entendermos neste caso por substância o objecto permanente da intuição sensível, não há modo de ver a possibilidade de um *fenómeno simples*. A razão de forma alguma nos autoriza a admitir, como opinião, seres simplesmente inteligíveis ou meras propriedades inteligíveis das coisas do mundo sensível, se bem que (pois não temos conceito algum da sua possibilidade ou impossibilidade) também nenhum discernimento, supostamente melhor, possa negá-las dogmaticamente. A 772 B 800

Para explicar fenómenos dados, não podem introduzir-se outras coisas e outros princípios de explicação diferentes daqueles que, segundo as leis já conhecidas dos fenómenos, são postos em relação com as coisas e os princípios dados. Uma *hipótese transcendental*, na qual se utilizaria uma simples ideia da razão para explicar coisas naturais, não seria por isso explicação alguma, pois aquilo que não se compreende suficientemente por princípios empíricos conhecidos seria explicado por algo de que nada se compreende. Assim, o princípio de uma tal hipótese serviria propriamente apenas para contentar a razão e não para fazer progredir o uso do entendimento relativamente aos objectos. A ordem e a finalidade na natureza devem ser explicadas por razões naturais e segundo leis naturais e,|neste caso, mesmo as hipóteses mais grosseiras, desde que sejam físicas, são mais suportáveis do que uma hipótese hiperfísica, isto é, o apelo a um autor divino, que para este efeito se supõe. Na verdade, seria um princípio da razão preguiçosa *(ignava ratio)* pôr de lado todas as causas, cuja realidade objectiva, pelo menos quanto à possibilidade, se pode vir a conhecer graças a uma experiência progressiva, para repousar numa simples ideia que é muito cómoda para a razão. Mas, no que respeita à totalidade absoluta do princípio de explicação na série das causas, isso não pode constituir um obstáculo, relativamente aos objectos do mundo, A 773 B 801

porque sendo estes apenas fenómenos, nunca se pode esperar qualquer coisa de acabado na síntese da série de condições.

De modo algum pode ser permitido à razão o recurso a hipóteses transcendentais no uso especulativo, nem tomar a liberdade de empregar princípios hiperfísicos para suprir a falta de princípios físicos de explicação; por uma lado, porque a razão não é levada mais longe por isso, antes se interrompe todo o progresso do seu uso; por outro lado, porque esta licença, no fim de contas, lhe faria perder todos os frutos da cultura do seu próprio solo, ou seja, da experiência. Com efeito, tornando-se-nos difícil, num ponto ou noutro, a explicação natural, temos permanentemente à mão um princípio trans- A 774 B 802 cendental de explicação que nos dispensa dessa pesquisa | e põe fim à nossa investigação, não por um conhecimento claro, mas pela total incompreensibilidade de um princípio já preconcebido de maneira a encerrar o conceito de absolutamente primeiro.

A segunda condição exigida para a admissibilidade de uma hipótese é a sua suficiência para determinar *a priori* as consequências que são dadas. Quando se necessita, para esta finalidade, de recorrer a hipóteses auxiliares, dão estas a suspeita de serem simples ficções, porque cada uma delas, em si, necessita daquela mesma justificação que era necessária ao pensamento tomado como fundamento e por isso não pode dar nenhum testemunho válido. Se, supondo uma causa infinitamente perfeita, não faltam princípios para explicar toda a finalidade, a ordem e a grandeza que se encontram no mundo, necessita essa suposição, contudo, de novas hipóteses ainda para se salvar das objecções que se extraem das anomalias e dos males que, pelo menos segundo os nossos conceitos, se mostram no mundo. Se opusermos à subsistência simples da alma humana, que foi dada como fundamento aos seus fenómenos, as dificuldades decorrentes da analogia desses fenómenos com as alterações de uma matéria (crescer e decrescer), é necessário então recorrer a novas hipóteses, que não são, é certo, sem verosimilhança, mas que não merecem nenhum crédito além daquele que lhes concede a opi- A 775 B 803 nião que | se toma para fundamento e que elas devem contudo servir para defender.

Se as afirmações da razão tomadas aqui como exemplos (unidade incorporal da alma e existência de um Ser supremo) não devem ser válidas como hipóteses, mas consideradas como dogmas provados *a priori*, então não se trata mais de hipóteses. Em semelhante caso, porém, é necessário cuidado, para a prova ter a certeza apodíctica de uma demonstração, pois querer tornar apenas *provável* a realidade de tais ideias é uma empresa tão absurda como pensar em demonstrar, de modo simplesmente provável, uma proposição da geometria. A razão, desligada de toda a experiência, só pode conhecer tudo *a priori* e necessariamente ou não conhece nada. Por isso o seu juízo nunca é opinião, mas ou abstenção de todo o juízo ou certeza apodíctica. Opiniões e juízos prováveis acerca do que convém às coisas podem apenas apresentar-se como princípios de explicação do que é realmente dado ou como consequências que derivam, segundo leis empíricas, do que serve de fundamento como real, isto é, unicamente na série dos objectos da experiência. Fora deste campo, *opinar* vale tanto como jogar com pensamentos, a menos que se julgue que, seguindo um caminho incerto, talvez o juízo encontre a verdade.

|Porém, embora nas questões meramente especulativas da razão pura não ocorram hipóteses, para sobre elas fundar proposições, contudo são perfeitamente admissíveis quando se trata apenas de defender proposições, isto é, no uso polémico e não no uso dogmático. O que entendo por defesa não é a multiplicação dos argumentos a favor da nossa afirmação, mas a simples redução a nada das razões aparentes pelas quais o adversário pretende arruinar a proposição afirmada por nós. Ora, todas as proposições sintéticas da razão pura têm de especial que, se aquele que afirma a realidade de certas ideias nunca sabe o suficiente para tornar certa a sua proposição, também o adversário tão-pouco pode saber mais para sustentar o contrário. Esta paridade da sorte da razão humana não favorece nenhuma das partes no conhecimento especulativo; é também, por isso, este a verdadeira arena onde se travam combates sem fim. Mostrar-se-á na continuação que, porém, no que respeita ao *uso prático*, a razão tem o direito de admitir qualquer coisa, que, de forma

A 776 B 804

alguma, seria autorizada a pressupor sem provas suficientes no campo da simples especulação, porque todas as suposições deste género fazem dano à perfeição da especulação, com o que o interesse prático não se preocupa nada. Aí tem a razão, portanto, uma posse cuja legitimidade não necessita demonstrar e

A 777 B 805 da qual na realidade não podia|dar a prova. É ao adversário que compete, por consequência, provar. Como, porém, este sabe tão pouca coisa do objecto posto em dúvida para demonstrar a sua não-existência, como o primeiro para afirmar a sua realidade, a vantagem encontra-se do lado daquele que afirma algo como pressuposto praticamente necessário (*melior est conditio possidentis*). Com efeito, é livre de recorrer, como em legítima defesa, para defender a boa causa, aos mesmos meios que o adversário emprega contra a mesma causa, isto é, hipóteses que não devem servir para reforçar a demonstração, mas apenas para nos mostrar que o adversário sabe demasiado pouco do objecto em debate para se poder gabar de uma vantagem em relação a nós, do ponto de vista do conhecimento especulativo.

As hipóteses são, assim, no campo da razão pura apenas permitidas como armas de guerra, não para fundar um direito, mas unicamente para o defender. Mas aqui devemos sempre procurar em nós mesmos o adversário. Com efeito, a razão especulativa no seu uso transcendental *é em si* dialéctica. As objecções, que podiam ser de temer, residem em nós próprios. Para fundar uma paz eterna sobre o seu aniquilamento devemos procurá-las como pretensões antigas, mas que nunca prescrevem. A calma exterior é só aparente. O germen de hostilidades que reside na natureza da razão humana deve ser extirpado;

A 778 B 806 mas como o podemos|fazer se não lhe dermos a liberdade e mesmo o alimento para que germine e se venha assim a descobrir e o possamos depois destruir até à raiz? Examinai pois vós próprios as objecções em que nunca pensou um adversário, emprestai-lhe mesmo armas ou dai-lhe o lugar mais favorável que possa desejar. Fazendo isto, nada há a temer, mas decerto tudo a esperar, a saber, que deste modo alcançareis uma situação que no futuro não vos será mais disputada.

Ao vosso completo armamento pertencem também as hipóteses da razão pura, as quais, embora somente armas de chumbo (porque não estão temperadas por nenhuma lei da experiência), são, contudo, tão poderosas como aquelas de que se pode servir contra vós qualquer adversário. Se, pois, contra a natureza da alma, considerada (de qualquer ponto de vista não especulativo) imaterial e não sujeita a qualquer alteração corpórea, se levanta a dificuldade, que entretanto a experiência parece demonstrar, que o aumento e a diminuição das nossas forças espirituais não são mais que diferentes modificações dos nossos órgãos, podeis enfraquecer a força dessa demonstração, admitindo que o nosso corpo não é nada senão o fenómeno fundamental ao qual se relaciona, como à sua condição, no estado actual (na vida), toda a faculdade da sensibilidade e assim todo o pensamento. A separação do corpo seria o fim deste uso sensível da nossa faculdade de conhecer e o início | do uso intelectual. O corpo não seria, portanto, a causa do pensar, mas simples condição restritiva do pensamento e, por consequência, deveria na verdade ser considerado como um suporte da vida sensível e animal e, mais ainda, um obstáculo à vida pura e espiritual e a dependência da primeira com respeito à constituição corporal de nenhum modo provaria a favor da dependência de toda a vida, relativamente ao estado dos nossos órgãos. Mas poderia ainda ir mais além e encontrar novas dúvidas que não foram aqui propostas ou não foram suficientemente aprofundadas.

A 779 B 807

O que há de contingente nas gerações, que, nos homens como nas criaturas irracionais, depende da ocasião e muitas vezes da alimentação, do modo de vida, dos seus caprichos e suas fantasias, e muitas vezes também do vício, constitui uma grave dificuldade contra a crença na duração eterna de uma criatura, cuja vida começou primeiro em circunstâncias tão insignificantes e tão inteiramente abandonadas à nossa liberdade. Quanto à duração de toda a espécie (aqui sobre a terra), esta dificuldade tem pouca importância, porque o acidente no indivíduo não está menos sujeito a uma regra no todo; mas, em relação a cada indivíduo, parece certamente duvidoso esperar

um efeito tão considerável de causas tão medíocres. Contra isto podeis invocar uma hipótese transcendental: que toda a vida é, A 780 B 808 propriamente, |apenas inteligível, de modo algum submetida às vicissitudes do tempo e nem começou pelo nascimento, nem findará com a morte: que esta vida não é senão um simples fenómeno, isto é, uma representação sensível da vida puramente espiritual e todo o mundo sensível é uma simples imagem, que se oferece ao nosso actual modo de conhecer e, como um sonho, não tem em si nenhuma realidade objectiva; que se nós devêssemos ter a intuição das coisas e de nós próprios, *tal como são e como nós somos*, ver-nos-íamos num mundo de naturezas espirituais, com o qual a nossa única verdadeira comunidade não começou pelo nascimento nem acabará com a morte corporal (como simples fenómenos), etc.

Embora não saibamos a mínima coisa do que apresentamos aqui, hipoteticamente, para repelir o ataque e não o afirmemos seriamente; embora tudo isto não seja mesmo uma ideia de razão, mas simplesmente um conceito *imaginado* para nossa defesa, não deixamos de proceder de uma maneira totalmente conforme à razão; ao adversário, que pensa ter esgotado toda a possibilidade, dando falsamente a ausência de condições empíricas dessa possibilidade por uma prova da impossibilidade absoluta do que nós acreditamos, mostramos que ela pode tão-pouco abarcar, por simples leis da experiência, o campo inteiro das coisas possíveis em si, como nós podemos adquirir para a nossa razão, fora da experiência, qualquer coisa de legitima-A 781 B 809 mente fundado. O que utiliza tais meios hipotéticos |contra as pretensões do adversário, audacioso na negação, não deve ser considerado como alguém que se queira apropriar deles como suas próprias opiniões. Abandona-os logo que tenha repelido a presunção dogmática do adversário. Com efeito, por mais modesto e moderado que se mostre quando se limita a repelir e a negar afirmações alheias, sempre que se quiser fazer valer as suas objecções como provas do contrário, a sua pretensão é sempre não menos orgulhosa e imaginária do que se tivesse aderido ao partido afirmativo e às afirmações deste.

Assim, por aqui se vê que no uso especulativo da razão as hipóteses não têm validade como opiniões em si próprias, mas apenas relativamente às pretensões transcendentes opostas. Com efeito, a extensão dos princípios da experiência possível à possibilidade das coisas em geral não é menos transcendente que a afirmação da realidade objectiva de tais conceitos, que não podem encontrar os seus objectos em parte alguma a não ser fora dos limites de toda a experiência possível. O que a razão pura julga assertoricamente deve (como tudo o que a razão conhece) ser necessário, ou não é absolutamente nada. Não encerra, pois, na realidade, nenhuma opinião. Mas as hipóteses de que aqui se trata são unicamente juízos problemáticos que, pelo menos, não podem ser refutados, ainda que não possam também, evidentemente, ser provados por nada e são,|portanto, puras opiniões privadas, embora não possam facilmente escapar (mesmo para nossa tranquilidade interior) aos escrúpulos que suscitam. Nesta qualidade é preciso conservá-las e impedir cuidadosamente que se apresentem como se tivessem em si mesmas algum crédito e algum valor absoluto e afoguem a razão em ficções e ilusões. A 782 B 810

Quarta Secção

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA EM RELAÇÃO ÀS SUAS DEMONSTRAÇÕES

As provas das proposições transcendentais e sintéticas têm em si de particular, entre todas as provas de um conhecimento sintético *a priori*, que nelas a razão, mediante os seus conceitos, não se deve orientar directamente para os objectos, mas primeiro demonstrar *a priori* a validade objectiva dos conceitos e a possibilidade da sua síntese. Isto não é, por assim dizer, simplesmente uma regra necessária de prudência, mas diz respeito à essência e à possibilidade das próprias demonstrações. Se devo sair *a priori* do conceito de um objecto, isso é impossível sem um fio condutor particular, que se encontre fora desse conceito. Na matemática é a intuição *a priori* que guia a minha síntese e todas as conclusões podem ser reconduzidas imediatamente à|intuição A 783 B 811

pura. No conhecimento transcendental, na medida em que se trata apenas de conceitos do entendimento, esta regra é a experiência possível. Na verdade, a prova não mostra que o conceito dado (por exemplo, daquilo que acontece) conduza directamente a um outro conceito (o de uma causa), pois semelhante passagem seria um salto que não se poderia justificar; mas mostra que a própria experiência, portanto o objecto da experiência, seria impossível sem uma tal ligação. A prova devia, assim, mostrar também a possibilidade de chegar sinteticamente e *a priori* a um certo conhecimento das coisas que não estava contido no conceito delas. Sem esta atenção, tal como as águas que saem violentamente do seu leito e se espalham através dos campos, assim as demonstrações se precipitam para onde as arrasta, acidentalmente, a inclinação de uma associação oculta. A aparência da convicção, aparência que repousa sobre as causas subjectivas da associação e que se toma pelo conhecimento de uma afinidade natural, não pode contrabalançar o escrúpulo que justamente deve suscitar um passo tão arriscado. Por isso, todas as tentativas de demonstrar o princípio da razão suficiente foram em vão, conforme o reconhecimento unânime dos especialistas; e antes da aparição da crítica transcendental, uma vez que não se podia abandonar esse princípio, preferiu-se apelar
A 784 B 812 obstinadamente para o senso comum (recurso que prova|sempre que é desesperada a causa da razão) a tentar novas provas dogmáticas.

Mas se a proposição a provar é uma afirmação da razão pura e se eu quiser, mediante simples ideias, elevar-me para além dos meus conceitos de experiência, é necessário então, por mais forte razão ainda, que a prova encerre a justificação de um tal passo da síntese (admitindo aliás que fosse possível) como uma condição necessária da sua força demonstrativa. Por mais verosímil que possa ser também a pretensa demonstração da natureza simples da nossa substância pensante, tirada da unidade da apercepção, levanta-se contudo, infalivelmente, uma dificuldade: a de que não sendo a simplicidade absoluta conceito algum que possa ser referido imediatamente à percepção, mas que deve ser concebido meramente como ideia, não se vê de

maneira nenhuma como a simples consciência, que está, ou pelo menos pode estar contida *em todo o pensamento*, embora seja, nessa medida, apenas uma representação simples, deva conduzir-me à consciência e ao conhecimento de uma coisa *na qual* só o pensamento pode estar contido. Com efeito, quando me represento a força do meu corpo em movimento, o meu corpo é para mim, neste sentido, uma unidade absoluta e a representação que dele tenho é simples; por isso posso exprimir essa força pelo movimento de um ponto, porque o seu volume não tem importância neste caso, e posso concebê-lo tão pequeno quanto quiser e mesmo reduzi-lo|a um ponto. Daqui, porém, não concluirei que, se a mim nada for dado a não ser a força motriz de um corpo, poderia conceber o corpo como substância simples, porque a sua representação abstrai de toda a grandeza de conteúdo espacial e portanto é simples. Ora, porque o simples na abstracção é completamente diferente do simples no objecto, e o eu, que no primeiro sentido não contém *em si* nenhuma diversidade, no segundo, em que significa a própria alma, pode ser um conceito muito complexo, isto é, conter e designar *nele* muitas coisas, descubro aqui um paralogismo. Simplesmente, para o prever (pois sem uma tal conjectura prévia nenhuma suspeita se pode conceber contra o valor da demonstração) é absolutamente necessário ter à mão um critério permanente da possibilidade de tais proposições sintéticas, que devem provar mais do que a experiência pode dar; este critério consiste em que a demonstração não seja referida directamente ao predicado desejado, mas apenas mediante um princípio da possibilidade de estender *a priori* o nosso conceito dado até às ideias e realizá-las. Se usarmos sempre esta precaução, se antes de tentar a demonstração começarmos por examinar sabiamente, como e com que fundamento de esperança se pode bem aguardar uma tal extensão através da razão pura e donde, em semelhante caso, se querem extrair esses conhecimentos,| que não podem desenvolver-se a partir de conceitos, nem ser antecipados relativamente à experiência possível, podem-se poupar muitos esforços penosos e ainda assim estéreis; na verdade ou não se atribuiria à razão o que está manifestamente

A 785 B 813

A 786 B 814

acima do seu alcance ou se submeteria à disciplina da temperança esta faculdade, que não se deixa de boa mente limitar, quando a tomam os acessos da sua aspiração a expansões especulativas.

A *primeira* regra é, portanto, esta; não tentar nenhuma demonstração transcendental sem ter previamente reflectido e, quanto a este ponto justificado, acerca da fonte de onde se querem tomar os princípios, sobre os quais se pensa fundar essa demonstração e com que direito se pode esperar dela um bom resultado dedutivo. Tratando-se de princípios do entendimento (por exemplo da causalidade) é inútil querer alcançar, por seu intermédio, as ideias da razão pura, pois esses princípios valem apenas para objectos da experiência possível. Tratando-se de princípios extraídos da razão pura, todo o trabalho é inútil, pois a razão sem dúvida que os possui, mas, como princípios objectivos, são todos dialécticos e podem apenas ser válidos como princípios reguladores do uso sistemático da experiência. Mas se estas pretensas demonstrações já existem, à falsa A 787 B 815 convicção contraporeis|o *non liquet* do vosso juízo amadurecido e, embora não possais ainda penetrar a sua ilusão, tendes contudo pleno direito de exigir a dedução dos princípios que nelas são utilizados, a qual nunca será possível se esses princípios forem extraídos simplesmente da razão. E assim não tereis nunca necessidade de vos ocupar do desenvolvimento e refutação de qualquer falsa aparência, mas podereis, pelo contrário, remeter em bloco e de uma vez, toda a dialéctica, inesgotável em artifícios, ao tribunal de uma razão crítica, que exige leis.

A *segunda* propriedade da demonstração transcendental é que para cada proposição transcendental possa encontrar-se apenas *uma única* demonstração. Quando não é sobre conceitos que me devo apoiar, mas sobre a intuição que corresponde a um conceito, quer seja uma intuição pura, como na matemática, ou uma intuição empírica, como na ciência da natureza, nesse caso a intuição, tomada como fundamento, dá-me uma matéria diversa para proposições sintéticas que posso unificar de mais do que de uma maneira e, como me é permitido partir de

mais de um ponto, posso chegar, por diferentes caminhos, à mesma proposição.

Mas toda a proposição transcendental parte apenas de *um só* conceito e exprime a condição sintética da possibilidade do |objecto segundo esse conceito. Só pode haver um único argu- A 788 B 816 mento, porque fora desse conceito não há nada mais pelo qual o objecto possa ser determinado; a demonstração, portanto, não contém nada mais do que a determinação de um objecto em geral segundo esse conceito, que também é único. Tínhamos, por exemplo, na Analítica transcendental extraído o princípio: Tudo o que acontece tem uma causa, da única condição da possibilidade objectiva de um conceito do que acontece em geral, a saber, que a determinação de um acontecimento no tempo, portanto este acontecimento como pertencente à experiência, seria impossível sem estar submetido a uma regra dinâmica desse género. Este argumento é então o único argumento possível, porque só quando um objecto, mediante a lei da causalidade, vem determinado pelo conceito, tem o acontecimento representado validade objectiva, isto é, verdade. É certo que se têm tentado outras demonstrações deste princípio, por exemplo, a partir da contingência; mas, quando se considera mais detidamente esta prova, não se pode encontrar outro critério da contingência do que o *acontecer*, isto é, a existência precedida da não-existência do objecto, e assim se volta sempre ao mesmo argumento. Quando se trata de demonstrar esta proposição, que tudo o que pensa é simples, não se fica no que há de diverso no pensamento, mas fixamo-nos no conceito do eu, que é simples e ao qual está referido todo o pensamento. O mesmo acontece com a prova transcendental da existência de Deus, que repousa unicamente sobre a reciprocidade|dos conceitos de ser sobera- A 789 B 717 namente real e ser necessário e que não pode ser tentada por outra via.

Por esta observação preliminar a crítica das afirmações da razão vem reduzida a bem pouca coisa. Onde a razão executa a sua obra, mediante simples conceitos, uma só prova é possível, se for possível alguma. Por isso, quando se vê avançar o dogmático com dez provas, pode-se acreditar com segurança que não

tem nenhuma. Pois se tivesse uma que demonstrasse apodicticamente (como deve acontecer nos assuntos da razão pura) para que necessitava de mais? A sua intenção é apenas a de um advogado no parlamento: ter um argumento para este, outro para aquele, isto é, aproveitar da fraqueza dos seus juízes que, sem aprofundarem a causa e para se libertarem rapidamente da questão, agarram o primeiro argumento que lhes vem às mãos e decidem em consequência.

A *terceira* regra particular da razão pura, quando esta, em relação às demonstrações transcendentais, está submetida a uma disciplina, é que as suas demonstrações não devem ser *apagógicas*, mas sempre *ostensivas*. A demonstração directa ou ostensiva é, em toda a espécie de conhecimento, aquela que junta à convicção da verdade a visão das fontes dessa verdade; a demonstração apagógica, pelo contrário, pode sem dúvida produzir a certeza, mas não a compreensão da verdade considerada na sua relação com os princípios da sua possibilidade. | Por isso, as demonstrações desta segunda espécie são mais um recurso, em caso de necessidade, do que um processo que satisfaça a todos os desígnios da razão. Contudo, possuem uma vantagem, do ponto de vista da evidência, sobre as provas directas, a saber, que a contradição traz sempre consigo mais clareza na representação do que a melhor síntese e assim se aproxima mais do carácter intuitivo de uma demonstração.

A 790 B 818

O verdadeiro motivo do uso de demonstrações apagógicas nas diversas ciências é certamente esse. Quando os princípios dos quais se deve derivar um certo conhecimento são muito diversos ou se encontram profundamente ocultos, procura-se ver se não se podem alcançar pelas consequências. Ora o *modus ponens*, que conclui a verdade de um conhecimento da verdade das suas consequências, seria apenas possível quando fossem verdadeiras todas as consequências possíveis; pois então para estas só pode haver um único princípio possível, que é, portanto, também verdadeiro. Mas este processo é impraticável, porque ultrapassa as nossas forças conhecer todas as consequências possíveis de qualquer proposição admitida; não obstante, servimo-nos desta maneira de raciocinar, embora com uma certa indul-

gência, quando se trata de provar qualquer coisa apenas como hipótese, admitindo este raciocínio por analogia, que, se tantas consequências, quantas as por nós examinadas, concordam bem com o princípio admitido, todas as restantes possíveis também deverão concordar. Por isso nunca se pode, por esta via,|transformar uma hipótese em verdade demonstrada. O *modus tollens* dos raciocínios que concluem das consequências para os princípios não demonstra apenas de maneira rigorosa, mas também com muita facilidade. De facto, basta que se possa extrair uma única consequência falsa de um princípio, para este ser falso. Ora, se em lugar de percorrer, numa demonstração ostensiva, a série inteira dos princípios que pode conduzir à verdade de um conhecimento, graças à inteligência da sua possibilidade, pudermos encontrar, entre as consequências decorrentes do princípio contrário, apenas uma única falsa, é este contrário também falso e portanto verdadeiro o conhecimento que se tem a demonstrar. A 791 B 819

O modo apagógico da demonstração, contudo, apenas é permitido nas ciências onde é impossível *substituir* pelo subjectivo das nossas representações o objectivo, ou seja, o conhecimento do que está no objecto. Mas onde domina o objectivo deve acontecer frequentemente que o contrário de uma dada proposição ou contradiga apenas as condições subjectivas do pensar, mas não o objecto, ou que ambas as proposições se contradigam, somente em relação a uma condição subjectiva, que se toma falsamente como objectiva e como a condição é falsa, podem ambas ser falsas, sem que da falsidade de uma se possa concluir a verdade da outra.

|Na matemática é impossível esta sub-repção, por isso têm nela as demonstrações apagógicas o seu verdadeiro lugar. Na ciência da natureza, porque nela tudo se encontra fundado em intuições empíricas, pode, em verdade, tal sub-repção ser evitada, na maior parte das vezes, mediante grande número de observações comparadas, mas este modo de demonstrar é quase sempre de valor nulo. Porém, as tentativas transcendentais da razão pura são todas feitas dentro do meio próprio da aparência dialéctica, isto é, do subjectivo, que se oferece, ou antes, se A 792 B 820

impõe à razão nas suas premissas como objectivo. Ora, no que respeita às proposições sintéticas, não pode aqui ser permitido justificar as suas afirmações, pela refutação do contrário. Porque ou essa refutação não é outra coisa que a simples representação do conflito da opinião contrária com as condições subjectivas que permitem à nossa razão compreender, o que nada tem que ver com o rejeitar da própria coisa (como, por exemplo, a necessidade incondicionada na existência de um ser não pode absolutamente ser concebida por nós, e com razão se opõe, por isso, *subjectivamente*, a toda a demonstração especulativa de um ser supremo necessário, mas também recusa, sem razão, a possibilidade de um tal ser originário *em si*), ou ambas as partes, tanto a afirmativa como a negativa, enganadas pela aparência transcendental, tomam como fundamento um conceito impossível de A 793 B 821 objecto e | e então é válida a regra *non entis nulla sunt praedicata*, quer dizer, é falso tanto o que se afirma como que se nega do objecto e não se pode chegar, apagogicamente, pela refutação do contrário, ao conhecimento da verdade. Assim , por exemplo, se se supõe que o mundo sensível é dado *em si próprio*, quanto à sua totalidade, é falso que tenha de ser *ou* infinito segundo o espaço *ou* finito e limitado, porque as duas coisas são falsas. Com efeito, os fenómenos (como simples representações), que seriam contudo dados *em si próprios* (como objectos), são algo de impossível e a infinidade desse todo imaginário seria, certamente, incondicionada, mas estaria em contradição (porque tudo está condicionado nos fenómenos) com a determinação incondicionada da quantidade, que contudo está pressuposta no conceito.

O modo apagógico de demonstrar é também a verdadeira ilusão com que se deixam prender sempre os admiradores da solidez dos nossos raciocínios dogmáticos; é, por assim dizer, o campeão que quer provar a honra e o direito inatacável do partido que abraçou, empenhando-se em cruzar o ferro com tudo o que o puser em dúvida, embora por essa fanfarronada nada se prove em favor da coisa, mas unicamente mostre as forças respectivas dos adversários ou mesmo apenas as do A 794 B 822 agressor. Os espectadores, vendo que cada um, por sua vez,| é ora vencedor, ora vencido, encontram muitas vezes ocasião

para duvidar cepticamente do próprio objecto da luta. Mas não há razão para isso e basta gritar-lhes: *Non defensoribus istis tempus eget*. Cada qual deve estabelecer a sua causa mediante uma demonstração legítima, conduzida pela dedução transcendental dos argumentos, isto é, directamente, para que se veja o que as suas pretensões racionais podem alegar em seu favor. Com efeito, se o adversário se apoia em razões subjectivas é certamente fácil contradizê-lo, mas sem vantagem para o dogmático que, da mesma forma, está ligado aos motivos subjectivos do juízo e semelhantemente pode ser levado à parede pelo adversário. Mas se ambas as partes procederem directamente, então, ou por si próprias observarão a dificuldade e mesmo impossibilidade de encontrar o título que apoia as suas afirmações e só poderão no fim de contas invocar a prescrição, ou a crítica descobrirá facilmente a aparência dogmática e forçará a razão pura a abandonar as suas pretensões exageradas no uso especulativo e a retirar-se para dentro dos limites do seu próprio terreno, isto é, dos princípios práticos.

CAPÍTULO II

A 795 B 823

O CÂNONE DA RAZÃO PURA

É humilhante para a razão humana que, no seu uso puro, não chegue a conclusão alguma e necessite mesmo de uma disciplina para reprimir os excessos e impedir as ilusões que daí lhe resultam. Mas, por outro lado, há alguma coisa que a eleva e infunde confiança em si própria; é que ela pode e deve exercer esta disciplina, sem admitir acima de si uma outra censura. Acrescente-se ainda que as barreiras, que é obrigada a pôr ao seu uso especulativo, limitam ao mesmo tempo as pretensões sofísticas de todo o adversário e, por conseguinte, podem garantir contra quaisquer ataques tudo o que ainda restar à razão das suas exageradas pretensões anteriores. O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros.

Entretanto, deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros,| mas na realidade exprimem os objectivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Pressente objectos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático*.

A 796 B 824

Entendo por cânone o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral. Assim, a lógica geral, na sua parte analítica, é um cânone para o entendimento e para a razão em geral, mas apenas quanto à forma, pois abstrai de todo o conteúdo. Assim, a Analítica transcendental é o cânone do *entendimento* puro, pois este último é o único capaz de verdadeiros conhecimentos sintéticos *a priori*. Onde, porém, não é possível nenhum uso legítimo de uma faculdade cognitiva não há cânone. Ora, todo o conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo, conforme todas as provas apresentadas até aqui, é completamente impossível. Portanto, não há nenhum cânone do uso especulativo da razão (pois este uso é completamente dialéctico) e toda a lógica transcendental é, neste ponto de vista, apenas disciplina. Por consequência, se

A 797 B 825 há | em qualquer parte um uso legítimo da razão pura, deve existir nesse caso um *cânone* dessa razão, e este não deverá ser relativo ao uso especulativo, mas ao *uso prático da razão*. É este, portanto, que vamos agora investigar.

Primeira Secção

DO FIM ÚLTIMO DO USO PURO DA NOSSA RAZÃO

A razão, por uma tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias, até aos limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. Ora, esta tendência está fundada simplesmente num interesse especulativo, ou antes unica e exclusivamente no seu interesse prático?

Quero presentemente deixar de lado o sucesso que tem a razão pura do ponto de vista especulativo e ocupar-me apenas dos problemas, cuja solução exprime o seu fim último, quer possa ou não alcançá-lo, e relativamente ao qual todos os outros fins possuem apenas o valor de simples meios. Estes fins supre-

A 798 B 826 mos, por sua vez, segundo a natureza da razão, | devem ter uni-

dade para fazer progredir em comum aquele interesse da humanidade que não se encontra subordinado a nenhum outro superior.

O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objectos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Relativamente a estes três objectos é apenas bastante diminuto o interesse simplesmente especulativo da razão e, com vista a esse interesse, dificilmente se empreenderia um trabalho tão fatigante, rodeado de tantos obstáculos, como o da investigação transcendental, pois é impossível extrair de todas as descobertas que se possam fazer sobre este assunto qualquer uso que prove a sua utilidade *in concreto*, ou seja, na investigação da natureza. Mesmo que a nossa vontade seja livre, isto não diz respeito senão à causa inteligível do nosso querer. Pois, quanto às suas manifestações fenoménicas, ou seja, às acções, conforme uma máxima fundamental inviolável, sem a qual não podemos fazer da nossa razão nenhum uso empírico, não devemos explicá-las de maneira diferente de todos os outros fenómenos da natureza, ou seja, segundo as leis imutáveis desta. Admitamos, em segundo lugar, que a natureza espiritual da alma possa também ser apercebida (e com ela a sua imortalidade); isto não se poderia, contudo, ter em conta como um princípio de explicação, nem relativamente aos fenómenos desta vida, nem|ao A 799 B 827 que respeita à natureza particular da vida futura, pois o nosso conceito de uma natureza incorporal é meramente negativo e não amplia o mínimo que seja o nosso conhecimento, nem contém matéria donde possamos extrair consequências que não sejam ficções e que a filosofia não pode permitir. Em terceiro lugar, se pudesse demonstrar-se a existência de uma inteligência suprema, poderíamos compreender, sem dúvida, a finalidade na disposição e na ordem do mundo em geral, mas de modo algum estaríamos autorizados a derivar dela qualquer arranjo e qualquer ordem particular, nem a concluí-los ousadamente onde não são percebidos. De facto, é uma regra necessária do uso especulativo da razão não pôr de lado as causas naturais e não abandonar aquilo de que nos podemos instruir pela expe-

riência, para derivar algo que conhecemos, de uma qualquer outra coisa que ultrapassa completamente o nosso conhecimento. Numa palavra, estas três proposições mantêm-se sempre transcendentes para a razão especulativa e não têm o mínimo uso imanente, isto é, válido para objectos da experiência e, portanto, de qualquer maneira, útil para nós; mas, consideradas em si mesmas, são esforços completamente ociosos e além disso extraordinariamente difíceis da nossa razão.

Se, portanto, estas três proposições cardeais nos não são absolutamente nada necessárias para o *saber*, e contudo são A 800 B 828 instantemente recomendadas pela nossa razão, a sua | importância deverá propriamente dizer respeito apenas à *ordem prática*.

Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas, se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efectuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a *felicidade*, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis *pragmáticas* da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura e admitem um cânone.

Por conseguinte, o equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, está de facto orientado apenas para os três problemas enunciados. Mas estes mesmos têm, por sua vez, um fim mais remoto, a saber, *o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como A 801 B 829 isto diz respeito à nossa | conduta relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral.

Mas, porque voltamos a atenção para um objecto que é estranho à filosofia transcendental*, é necessária uma certa cautela para não divagar em episódios e para não abandonar a unidade do sistema; por outro lado, também para não prejudicar em nada a clareza e a força persuasiva, dizendo demasiado pouco sobre esta nova matéria. Espero fazer uma e outra coisa, mantendo-me o mais perto possível do transcendental e pondo completamente de lado tudo o que possa haver aqui de psicológico, isto é, empírico.

E, em primeiro lugar, é de observar que por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático e deixo aqui de lado, como coisa já tratada acima, o sentido transcendental, que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenómenos, | mas que é, por si mesmo, um problema para a razão. Efectivamente, um arbítrio é *simplesmente animal (arbitrium brutum)* quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio (arbitrium liberum)* e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*. A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência. Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afecta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer

A 802 B 830

---

* Todos os conceitos práticos se reportam a objectos de satisfação ou de aversão, isto é, de prazer ou desprazer, portanto, pelo menos indirectamente, a objectos do nosso sentimento. Mas como este não é uma faculdade representativa das coisas, antes reside fora de toda a faculdade cognitiva, os elementos dos nossos juízos, na medida em que reportam ao prazer ou desprazer, por consequência, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem simplesmente que ver com conhecimentos puros *a priori*.

dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, *leis* objectivas da *liberdade* e que exprimem *o que deve acontecer*, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece*; pelo que são também chamadas leis práticas.

A 803 B 831 |Contudo, saber se a própria razão, nos actos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez, natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático, pois apenas pedimos à razão, imediatamente, a *regra* de conduta; é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer. Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenómenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema. Simplesmente, este problema não pertence à razão no seu uso prático; e assim, num cânone da razão pura, temos que nos ocupar apenas com duas questões que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e relativamente às quais deve ser possível um cânone do seu uso, a saber: Há um Deus? Há uma vida futura? A questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do|que é prático; sobre ela, na Antinomia da razão pura, encontram-se já explicações suficientes. A 804 B 832

Segunda Secção

DO IDEAL DO SUMO BEM COMO UM FUNDAMENTO DETERMINANTE DO FIM ÚLTIMO DA RAZÃO PURA

A razão, no seu uso especulativo, conduziu-nos através do campo da experiência e, como neste nunca pode encontrar satisfação completa, levou-nos daí às ideias especulativas que, por sua vez, nos trouxeram de novo à experiência e assim cumpriram a sua intenção, de uma maneira útil, é certo, mas nada de acordo com a nossa expectativa. Ora, resta-nos ainda um ensaio a fazer, ou seja, procurar se a razão pura pode também encontrar-se no uso prático, se neste uso nos conduz às ideias que atingem os fins supremos da razão pura, acabados de indicar, e se esta, portanto, do ponto de vista do seu interesse prático, não poderia conceder o que nos recusa totalmente do ponto de vista do uso especulativo.

Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações:

A 805 B 833

1. *Que posso saber?*
2. *Que devo fazer?*
3. *Que me é permitido esperar?*

A primeira questão é simplesmente especulativa. Esgotámos (e disso me ufano) todas as respostas possíveis e encontrámos enfim aquela com a qual a razão é obrigada a contentar-se e, mesmo quando não se ocupa do interesse prático, também tem motivo para estar satisfeita; mas ficámos tão distanciados dos dois grandes fins para onde está orientado todo o esforço da razão pura, como se por comodidade tivéssemos renunciado desde o princípio a este trabalho. Se portanto se trata do saber, é pelo menos seguro e está bem estabelecido que, em relação a estas duas perguntas, nunca poderemos saber algo.

A segunda interrogação é simplesmente prática. É certo que, como tal, pode pertencer à razão pura, mas não é transcendental, é moral, e, por conseguinte, não pode em si mesma fazer parte da nossa crítica.

A terceira interrogação: Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar? é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. Com efeito, toda a *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão

A 806 B 834 para o conhecimento teórico|das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; o saber, à conclusão que alguma coisa *é* (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*.

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração). Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a *felicidade*; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*. A primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena a maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira funda-se em princípios empíricos; pois, a não ser pela experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação. A segunda faz abstracção de inclinações e meios naturais de as satisfazer e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por consequência, *pode* pelo menos repousar em simples ideias da razão pura e ser conhecida *a priori*.

A 807 B 835 |Admito que há, realmente, leis morais puras que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer (sem ter em conta os móbiles empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam *de uma maneira absoluta* (não meramente hipotética,

com o pressuposto de outros fins empíricos) e portanto são, a todos os títulos, absolutas. Posso pressupor esta proposição, recorrendo não só às provas dos moralistas mais esclarecidos, mas ao juízo moral de todo o homem, quando quer pensar claramente semelhante lei.

A razão pura contém assim, é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, acções que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem. Com efeito, como ela proclama que esses actos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer e deve também ser possível uma espécie particular de unidade sistemática, a saber, a unidade moral, enquanto a unidade sistemática natural não pode ser demonstrada segundo *princípios especulativos da razão*; efectivamente, se a razão tem causalidade com respeito à liberdade em geral e não relativamente a toda a natureza, e se os princípios morais da razão podem produzir actos livres, as leis da natureza não o podem. | Por conseguinte, os princípios da razão pura, no seu uso prático e nomeadamente no seu uso moral, possuem uma realidade objectiva. A 808 B 836

Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode* sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve* sê-lo, segundo as leis necessárias da *moralidade*). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstracção de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana). Neste sentido é, pois, uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. A ideia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objectiva, não como se ela se reportasse a um objecto de uma intuição inteligível (não podemos conceber objectos deste género), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objecto da razão pura no seu uso prático e a um *corpus misticum* dos seres racionais que nele se

encontram, na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro.

Esta é a resposta à primeira das duas questões da razão pura que dizem respeito ao interesse prático: *Faz o que pode* A 809 B 837 *tornar-te digno* | *de ser feliz*. A segunda pergunta diz o seguinte: Se me comportar de modo a não ser indigno da felicidade, devo também esperar poder alcançá-la? Para resposta a essa pergunta é preciso saber se os princípios da razão pura, que prescrevem *a priori* a lei, também lhe associam necessariamente esta esperança.

Por conseguinte digo que, da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso *prático*, também é necessário admitir segundo a razão, no seu uso *teórico*, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura.

Ora, num mundo inteligível, isto é, num mundo moral, em cujo conceito fazemos abstracção de todos os obstáculos à moralidade (as inclinações), pode pensar-se também como necessário semelhante sistema de felicidade, proporcionadamente ligado com a moralidade, porque a liberdade, em parte movida e em parte restringida pelas leis morais, seria ela mesma a causa da felicidade geral e, portanto, os próprios seres racionais, sob a orientação de semelhantes princípios, seriam os autores do seu próprio bem-estar durável e ao mesmo tempo do bem-estar dos outros. Mas este sistema da moralidade que se A 810 B 838 recompensa a si própria é apenas uma | ideia, cuja realização repousa sobre a condição de *cada qual* fazer o que deve, isto é, de todas as acções dos seres acontecerem como se brotassem de uma vontade suprema, que compreendesse nela ou subordinasse a ela todos os arbítrios particulares. Ora, como a obrigação da lei moral permanece válida para todo o uso particular que cada um faz da sua liberdade, mesmo quando os outros não se comportem em conformidade com essa lei, resulta daqui que nem a natureza das coisas do mundo, nem a causalidade das próprias

acções e sua relação à moralidade determinam a maneira como as suas consequências se reportam à felicidade; e o laço necessário, acabado de apontar entre a esperança de ser feliz e o esforço incessante de se tornar digno da felicidade, não pode ser conhecido pela razão, se tomarmos a natureza simplesmente por fundamento; só pode esperar conhecer-se se uma *razão suprema*, que comanda segundo leis morais, for posta ao mesmo tempo como fundamento enquanto causa da natureza.

Designo por *ideal do sumo bem* a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exacta relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz). Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois| elementos do sumo bem derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, *moral*. Ora, como devemos representar-nos necessariamente, pela razão, como fazendo parte de semelhante mundo, embora os sentidos não nos apresentem senão um mundo de fenómenos, deveremos admitir esse mundo como uma consequência da nossa conduta no mundo sensível e porque este último não nos oferece uma tal ligação, como um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão.

A 811 B 839

A moralidade em si constitui um sistema, mas não a felicidade, a não ser enquanto distribuída em medida exactamente proporcional à moralidade. Mas isto é apenas possível no mundo inteligível, governado por um sábio criador. A razão vê-se forçada a admitir um tal criador, assim como a vida num mundo que temos de encarar como futuro ou a considerar as leis morais como vãs quimeras, pois a consequência necessária que a razão vincula a essas leis, sem estes pressupostos, está condenada a desaparecer. Por isso também toda a gente considera as leis morais como *mandamentos*, o que não poderiam ser se não unissem *a priori* às suas regras certas consequências apropriadas e, portanto, não trouxessem consigo *promessas* e *ameaças*.

A 812 B 840 Mas também não o poderiam | fazer se não residissem num ser necessário como no sumo bem, o qual somente pode tornar possível uma tal unidade final.

Leibniz chamava o mundo, na medida em que nele se consideram apenas os seres racionais e o seu acordo segundo leis morais, debaixo do governo do Sumo Bem, o *reino da graça* e distinguia-o do *reino da natureza*, onde os seres estão, é certo, submetidos a leis morais, mas não esperam nenhuma outra consequência da sua conduta, que não seja a que resulta do curso da natureza do nosso mundo sensível. Considerarmo-nos, portanto, no reino da graça, onde nos aguarda toda a felicidade, a menos que nós próprios nos limitemos na nossa parte de felicidade, ao tornarmo-nos indignos de ser felizes, é uma ideia da razão, praticamente necessária.

As leis práticas, na medida em que se tornam, ao mesmo tempo, fundamentos subjectivos da acção, isto é, princípios subjectivos, chamam-se *máximas*. A *apreciação* da moralidade na sua pureza e suas consequências, faz-se em conformidade com *ideias*, a observância das suas leis de acordo com *máximas*.

É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isto aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, que determine, conforme a nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado que

A 813 B 841 corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa | outra, aos nossos fins supremos. Portanto, sem um Deus e sem um mundo actualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objectos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de acção, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado *a priori* e necessário.

A felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral. Por outro lado, a moralidade, por si só, e com ela o simples *mérito* para ser feliz, também não é ainda o bem perfeito. Para o bem ser perfeito, é

necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter esperança de participar nela. Mesmo a razão, livre de toda a consideração privada, não pode julgar de outra maneira, quando, sem considerar qualquer interesse particular, se põe no lugar de um ser que poderia distribuir aos outros toda a felicidade; porque na ideia prática estão os dois elementos essencialmente ligados, embora de tal modo que a disposição moral é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade e não, ao contrário, a perspectiva da felicidade que torna possível a disposição moral. Com efeito, no último caso, a disposição não seria moral e, portanto, também não seria|digna de toda a felicidade, a qual, perante a razão, não conhece outros limites a não ser os que derivam da nossa própria conduta imoral. A 814 B 842

Portanto, a felicidade, na sua exacta proporção com a moralidade dos seres racionais, pela qual estes se tornam dignos dela, constitui sozinha o bem supremo de um mundo onde nos devemos colocar totalmente de acordo com as prescrições da razão pura, mas prática, e que evidentemente é apenas um mundo inteligível, pois o mundo sensível não nos permite esperar da natureza das coisas uma tal unidade sistemática de fins, cuja realidade não pode ser fundada sobre outra coisa que não seja a suposição de um bem supremo originário; nesse mundo inteligível, a razão, subsistente por si mesma e dotada de toda a potência de uma causa suprema, funda, mantém e realiza, segundo a mais perfeita finalidade, a ordem geral das coisas, embora no mundo sensível essa ordem nos esteja profundamente escondida.

Esta teologia moral tem a vantagem particular sobre a teologia especulativa de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro *único, soberanamente perfeito e racional*, conceito que a teologia especulativa não nos *indica*, mesmo partindo de princípios objectivos, e da existência do qual, por mais forte razão, não nos podia *convencer*. Na realidade, não encontramos, nem na teologia transcendental nem na teologia natural, por mais longe que a razão nos possa aí conduzir, nenhum motivo sério de apenas admitir | um ser *único* que dominaria todas as A 815 B 843

causas natuais e do qual estas dependeriam em todos os aspectos. Pelo contrário, quando consideramos, do ponto de vista da unidade moral, como lei necessária do mundo, a única causa que pode dar a essa lei todo o seu efeito proporcionado e, portanto, também uma força obrigatória para nós, vemos que ela deve ser uma vontade única, suprema, que compreenda em si todas estas leis. Pois como poderíamos encontrar em vontades diferentes uma perfeita unidade de fins? Essa vontade deve ser omnipotente, para a natureza inteira e sua relação à moralidade no mundo lhe estarem subordinadas; omnisciente, para conhecer o mais íntimo das intenções e o seu valor moral; omnipresente, para satisfazer imediatamente todas as necessidades que reclamam o bem supremo do mundo; eterna, para essa harmonia entre a natureza e a liberdade não faltar em momento algum, etc.

Mas esta unidade sistemática dos fins neste mundo das inteligências, que, considerado como simples natureza apenas pode ser chamado mundo sensível, mas como sistema da liberdade pode ser designado por mundo inteligível, isto é, mundo moral *(regnum gratiae)*, esta unidade conduz infalivelmente também a uma unidade final de todas as coisas, que constituem este grande todo, fundado sobre leis universais da natureza, tal como ela própria se funda sobre leis morais universais e necessárias e une a razão prática com a especulativa. O mundo deve
A 816 B 844 representar-se como resultante|de uma ideia, para que esteja de acordo com aquele uso da razão, sem o qual nós próprios nos conduziríamos de maneira indigna da razão, a saber, com o uso moral, o qual repousa completamente sobre a ideia do Sumo Bem. Toda a investigação natural recebe, por isso, uma orientação segundo a forma de um sistema de fins e no seu mais alto desenvolvimento transforma-se numa teologia física. Mas esta, partindo da ordem moral como de uma unidade fundada na essência da verdade e não estabelecida acidentalmente por mandamentos externos, conduz a finalidade da natureza a princípios, que devem estar indissoluvelmente ligados *a priori* com a possibilidade interna das coisas e, através deles, a uma *teologia transcendental*, que faz do ideal da perfeição ontológica suprema

um princípio de unidade sistemática, ligando todas as coisas segundo leis naturais universais e necessárias, porque todas elas têm a sua origem na necessidade absoluta de um Ser primeiro único.

Que *uso* podemos fazer do nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não nos propusermos fins? Ora, os fins supremos são os da moralidade e apenas a razão pura no-los pode dar a conhecer. Mas, com a ajuda deles e tomando-os como guia, não podemos fazer do conhecimento da própria natureza nenhum uso final em relação ao conhecimento, sem que a natureza não ponha, ela própria,|uma unidade final; pois sem esta unidade não teríamos nem mesmo razão, porque não teríamos escola para ela e estaríamos privados da cultura proveniente de objectos, que fornecem a matéria para tais conceitos. Ora, a primeira unidade final é necessária e fundada na própria essência do arbítrio e, portanto, a segunda, que contém a condição de aplicação *in concreto* desta unidade, também o deve ser e assim a elevação transcendental do nosso conhecimento racional não seria a causa, mas simplesmente o efeito da finalidade prática que nos impõe a razão pura. A 817 B 845

Assim, encontramos na história da razão humana que, antes de serem purificados e determinados os conceitos morais e de se ter considerado a unidade sistemática dos fins segundo estes conceitos, o conhecimento da natureza e mesmo a cultura da razão, elevada a um grau notável em muitas outras ciências, apenas puderam produzir, por um lado, conceitos grosseiros e vagos da divindade, e por outro deixaram uma indiferença espantosa relativamente a este problema. Uma elaboração mais aprofundada das ideias morais, que foi tornada necessária pela lei moral, infinitamente pura, da nossa religião, obrigou a razão a ser mais penetrante no que toca a este objecto pelo interesse que neste foi obrigada a tomar; e, sem que para isso contribuíssem conhecimentos naturais mais extensos nem compreensões transcendentais exactas e seguras (que sempre têm faltado),|produziu [1] A 818 B 846

[1] *Seguimos a edição da Academia de Berlim que, em vez de* brachten sie, *lê* brachte sie*: ela (a elaboração de ideias morais) produziu.*

um conceito de natureza divina que hoje consideramos verdadeiro, não porque a razão especulativa nos convença da sua exactidão, mas porque coincide completamente com os princípios morais da razão. E assim, no final de contas, é sempre à razão pura, mas apenas no seu uso prático, que pertence o mérito de ligar ao nosso interesse supremo um conhecimento, que a simples especulação pode apenas imaginar, mas não torna válido, e deste modo fazer dele não um dogma demonstrado, mas um pressuposto absolutamente necessário para os seus fins essenciais.

Mas quando a razão prática atingir este ponto sublime, ou seja, o conceito de um Ser supremo e único como o Bem supremo, não tem o direito de se comportar como se estivesse elevada acima de todas as condições empíricas da sua aplicação e tivesse chegado ao conhecimento imediato de novos objectos, isto é, de partir desse conceito e deduzir dele as próprias leis morais. Com efeito, foi precisamente a necessidade prática *interna* destas leis que nos levou ao pressuposto de uma causa subsistente por si mesma ou de um sábio governador do mundo para dar efeito a essas leis e, por consequência, não as podermos considerar contingentes e derivadas da simples vontade, sobre-
A 819 B 847 tudo de uma vontade da qual|não teríamos absolutamente nenhum conceito se não o tivéssemos formado conforme a essas leis. Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as acções obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas. Estudaremos a liberdade subordinada à unidade final segundo princípios da razão, e apenas acreditaremos conformar-nos com a vontade divina quando considerarmos santa a lei moral que a razão nos ensina com base na natureza das próprias acções e somente acreditarmos servi-la, promovendo o bem do mundo em nós e nos outros. A teologia moral é, portanto, apenas de uso imanente, a saber, para cumprirmos o nosso destino neste mundo, adaptando-nos ao sistema de todos os fins, e não para abandonar, com exaltação e temeridade, o fio condutor de uma razão moralmente legisladora da boa conduta da vida, a fim de

ligar imediatamente esta maneira de viver à ideia do Ser Supremo, o que daria um uso transcendente, mas que, tal como o da pura especulação, deve perverter e tornar vãos os fins últimos da razão.

Terceira Secção

DA OPINIÃO, DA CIÊNCIA E DA FÉ

A 820 B 848

A crença (o considerar algo verdadeiro) é um facto do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objectivos, mas que também exige causas subjectivas no espírito do que julga. Quando é válida para todos aqueles que sejam dotados de razão, o seu princípio é objectivamente suficiente e a crença chama-se então *convicção*. Se tem o seu princípio apenas na natureza particular do sujeito designa-se por *persuasão*.

A persuasão é uma simples aparência, porque o princípio do juízo, que reside unicamente no sujeito, é tido por objectivo. Semelhante juízo possui também apenas um valor individual e a crença não se pode comunicar. Mas a verdade repousa na concordância com o objecto e, por conseguinte, em relação a esse objecto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo *(consentientia uni tertio, consentiunt inter se)*. A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a encontrar válida para a razão de todo o homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, | apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objecto, com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será demonstrada a verdade do juízo.

A 821 B 849

A persuasão pode, portanto, subjectivamente, não ser distinta da convicção, se o sujeito tiver presente a crença simplesmente como fenómeno do seu próprio espírito; mas a tentativa que se faz sobre o entendimento dos outros com os princípios que são válidos para nós, a fim de ver se produzem sobre a razão alheia os mesmos efeitos que produzem sobre a nossa, é

um meio que, embora apenas subjectivo, serve, não para produzir a convicção, mas para descobrir a simples validade privada do juízo, isto é, o que nele é mera persuasão.

Podem, além disso, explicar-se as *causas* subjectivas do juízo, causas que tomamos por *razões* objectivas e, por conseguinte explicar-se a crença enganosa como um acontecimento do nosso espírito, sem para isso ter necessidade da natureza do objecto; pomos então a aparência a nu e não seremos mais enganados por ela, embora ainda de certo modo sempre tentados, se a causa subjectiva da aparência depender da nossa natureza.

Não posso *afirmar*, isto é, exprimir como juízo necessariamente válido para todos, senão o que| gera a convicção. Posso manter-me na persuasão, se nela me sentir bem, mas não posso nem devo querer torná-la válida fora de mim.

A 822 B 850

A crença ou a validade subjectiva do juízo, relativamente à convicção (que tem ao mesmo tempo uma validade objectiva), apresenta os três graus seguintes: *opinião*, *fé* e *ciência*. A *opinião* é uma crença, que tem consciência de ser insuficiente, *tanto* subjectiva *como* objectivamente. Se a crença apenas é subjectivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é considerada objectivamente insuficiente, chama-se *fé*. Por último, a crença, tanto objectiva como subjectivamente suficiente, recebe o nome de *saber*. A suficiência subjectiva designa-se por *convicção* (para mim próprio); a suficiência objectiva, por *certeza* (para todos). Não me deterei a explicar conceitos tão claros.

Nunca posso presumir *ter uma opinião* sem pelo menos possuir qualquer *saber*, mediante o qual, o juízo, simplesmente problemático em si, consegue uma ligação com a verdade, a qual, sem ser completa, é algo mais do que ficção arbitrária. A lei de uma ligação deste género deve ser, além disso, certa. Com efeito, se eu, em relação a essa lei, tiver apenas uma simples opinião, não passa tudo de um jogo da imaginação, sem a mínima referência à verdade. Nos juízos hauridos na razão pura não há lugar algum para a *opinião*, visto não estarem baseados em razões de experiência,| mas como onde tudo é necessário tudo deve ser conhecido *a priori*, o princípio de ligação exige

A 823 B 851

universalidade e necessidade, por consequência certeza total, sem o que, não se alcança nenhum caminho para a verdade. Também é absurdo emitir opiniões em matemática pura; deve-se, necessariamente, ou saber ou abster-se de todo o juízo. O mesmo acontece com os princípios da moralidade, pois não se tem o direito de arriscar uma acção com base na simples opinião de que qualquer coisa é *permitida*, mas é preciso sabê-lo.

No uso transcendental da razão, pelo contrário, a opinião é, de certo, pouco demais, a ciência, porém, demasiado. Não podemos aqui de forma alguma julgar, do ponto de vista simplesmente especulativo, porque os fundamentos subjectivos da crença, como aqueles que podem produzir a fé, não merecem crédito algum nas questões especulativas, visto não se poderem manter livres de toda a assistência empírica, nem comunicar-se aos outros no mesmo grau.

Em caso algum, a não ser do *ponto de vista prático*, pode a crença teoricamente insuficiente ser chamada *fé*. Ora, este ponto de vista prático é ou a *habilidade* ou a *moralidade*. A primeira refere-se a fins arbitrários e contingentes, a segunda, a fins absolutamente necessários.

Desde que um fim é proposto, as condições para o alcançar são hipoteticamente necessárias. Esta necessidade é subjectiva, embora só|relativamente suficiente, quando não conheço outras condições para atingir o fim; mas é absolutamente suficiente e para todos, quando sei de maneira certa que ninguém pode conhecer outras condições que levem ao fim proposto. No primeiro caso, a minha hipótese, com a minha crença em certas condições, é uma fé simplesmente contingente; no segundo caso, pelo contrário, uma fé necessária. Um médico deve fazer alguma coisa por um doente em perigo, mas não conhece a doença. Examina os fenómenos e julga, por não saber melhor, que é uma tísica. A sua fé, mesmo seguindo o seu próprio juízo, é simplesmente contingente; um outro poderia talvez encontrar melhor. Uma fé contingente deste género, mas que serve de fundamento ao emprego real dos meios para certas acções é denominada por mim *fé pragmática*.

A 824 B 852

A pedra de toque ordinária para reconhecer se o que alguém afirma é simplesmente persuasão, ou pelo menos convicção subjectiva, isto é, uma fé firme, é a *aposta*. Muitas vezes, as pessoas exprimem as suas proposições com uma teimosia tão segura e tão intratável, que parecem ter completamente posto de lado todo o receio de errar. Uma aposta fá-las reflectir. Por vezes mostram-se assaz persuadidas para avaliar a sua persuasão num ducado, mas não em dez ducados. Efectivamente, arriscariam, com certeza, o primeiro ducado, mas perante dez ducados começariam a perceber |o que até aí não tinham observado, a saber, que seria bem possível terem-se enganado. Representemo-nos em pensamento que devemos apostar a felicidade de toda a vida; então o nosso juízo triunfante eclipsa-se, tornamo-nos extremamente receosos e começamos a descobrir que a nossa fé não vai tão longe. A fé pragmática não tem, pois, senão um grau, o qual, conforme a diferença dos interesses que entram em jogo, pode ser grande ou pequeno.

A 825 B 853

Porém, embora relativamente a um objecto não possamos nada empreender e, por consequência, a crença seja puramente teorética, como podemos em muitos casos abranger pelo pensamento e imaginar uma empresa para a qual presumimos ter razões suficientes, se houver meio de provar a certeza da coisa, há nos julgamentos puramente teóricos algo de *análogo* aos juízos *práticos*, a cuja crença convém a palavra *fé* e que podemos designar por *fé doutrinal*. Se fosse possível decidir a questão por qualquer experiência, podia bem apostar toda a minha fortuna em que há habitantes, pelo menos em algum dos planetas que vemos. Por isso não é mera opinião, mas uma fé firme (sobre cuja exactidão arriscaria muitos bens da vida), o que me faz dizer que há também habitantes noutros mundos.

A 826 B 854

|Ora, devemos confessar que a doutrina da existência de Deus pertence à fé doutrinal. De facto, embora do ponto de vista do conhecimento teórico do mundo não tenha eu nada a *decidir* que suponha necessariamente este pensamento como condição das minhas explicações dos fenómenos do mundo, antes esteja obrigado a servir-me da minha razão como se tudo

fosse natureza, a unidade final é, contudo, uma tão grande condição da aplicação da razão à natureza, que não a posso deixar de lado, quando aliás a experiência me oferece tão numerosos exemplos dessa aplicação. Para essa unidade, que a razão me dá como fio condutor no estudo da natureza, não conheço outra condição que não seja a de pressupor que uma inteligência suprema tudo ordenou segundo os fins mais sábios. Por consequência, pressupor um sábio criador do mundo é uma condição de um fim contingente, é certo, mas que não é, contudo, sem importância, para ter um fio condutor na investigação da natureza. O resultado das minhas investigações confirma também, tantas vezes, a utilidade desta suposição e é tão verdade que nada pode de modo decisivo ser alegado contra ela, que diria muito pouco se quisesse chamar à minha crença apenas uma opinião, mas posso dizer, mesmo nesta relação teórica, que creio firmemente num Deus. Em sentido estrito, esta fé não é, porém, prática, mas deve ser chamada uma fé doutrinal, que a| A 827 B 855 *teologia* da natureza (teologia física) deve necessariamente produzir por toda a parte. Do ponto de vista desta sabedoria e tendo em conta os excelentes dons da natureza humana e a brevidade da vida que lhes é tão inadequada, pode-se também encontrar razão suficiente em favor de uma fé doutrinal na vida futura da alma humana.

A palavra *fé*, em tais casos, do ponto de vista *objectivo* é uma expressão da modéstia, mas ao mesmo tempo e do ponto de vista *subjectivo*, da firmeza da confiança. Se, neste caso, ao considerar algo verdadeiro, puramente teórico, quiser dar o nome de hipótese que fosse justificado aceitar, comprometer-me-ia, deste modo, a possuir da natureza de uma causa do mundo e de um outro mundo um conceito mais perfeito do que aquele que posso realmente mostrar. Com efeito, para admitir algo apenas como hipótese sou obrigado pelo menos a conhecer suficientemente as suas propriedades para *não* ter necessidade de imaginar o *seu conceito*, mas *apenas a existência*. Mas a palavra *fé* diz respeito unicamente à direcção que me é dada por uma ideia e à influência subjectiva que exerce sobre o desenvolvimento dos actos da minha razão e que me confirma

nessa ideia, embora não me encontre no estado de a justificar do ponto de vista especulativo.

A simples fé doutrinal tem em si, contudo, alguma coisa de vacilante: alguns têm-se afastado dela pelas dificuldades que A 828 B 856 se apresentam na especulação, | embora de novo a ela regressem inevitavelmente.

De todo diferente é o caso da *fé moral*, pois agora é absolutamente necessário que alguma coisa aconteça, a saber, que eu obedeça, em todos os pontos, à lei moral. O fim está inevitavelmente fixado e só há uma condição possível, no meu ponto de vista, que permite a este fim concordar com todos os outros fins e lhe dá assim um valor prático: é que há um Deus e um mundo futuro; sei também, com toda a certeza, que ninguém conhece outras condições que conduzam à mesma unidade dos fins sob a lei moral. Mas, como o preceito moral é ao mesmo tempo a minha máxima (como a razão ordena que seja), acreditarei infalivelmente na existência de Deus e numa vida futura e estou seguro de que nada pode tornar essa fé vacilante, porque assim seriam derrubados os meus próprios princípios morais, a que não posso renunciar sem aos meus próprios olhos me tornar digno de desprezo.

Desta maneira, apesar da ruína de todas as intenções ambiciosas de uma razão que se perde para além dos limites de toda a experiência, resta-nos ainda bastante para termos motivos para estar tranquilos do ponto de vista prático. Certamente, A 829 B 857 ninguém se poderá gabar de *saber* que há um Deus e uma vida | futura, pois se o soubesse seria precisamente o homem que desde há muito procuro. Todo o saber (quando diz respeito a um objecto da simples razão) pode comunicar-se e, portanto, pelos seus ensinamentos, poderia também esperar ver a minha ciência maravilhosamente ampliada. Mas não, a convicção não é certeza *lógica*, é certeza *moral* e, como repousa sobre princípios subjectivos (o sentimento moral), não devo dizer nunca: *é* moralmente certo que há um Deus, etc., mas *estou* moralmente certo, etc. Quer dizer, a fé em Deus e num outro mundo encontra-se de tal modo entretecida com o meu sentimento moral que tão-pouco corro o risco de perder esta fé,

como não temo poder ser algum dia despojado deste sentimento.

A única dificuldade que se apresenta aqui é que esta fé racional se funda no pressuposto de sentimentos morais. Se o pusermos de lado e admitirmos alguém que seja completamente indiferente às leis morais, a questão levantada pela razão torna-se simplesmente num problema para a especulação e pode, sem dúvida, apoiar-se em fortes razões extraídas da analogia, mas não em razões às quais deva render-se a dúvida mais obstinada*. Mas, nestas questões,| não há homem algum que seja isento de todo o interesse. Pois se puder ser estranho ao interesse moral, por falta de bons sentimentos, ainda neste caso resta o bastante para fazer com que *tema* um ser divino e uma vida futura. Basta para isso que ele não possa alegar a *certeza* de não haver tal ser divino nem tal vida futura pelo que, uma vez que isto se deveria provar pela simples razão, logo apodicticamente, teria de ser demonstrada a impossibilidade de ambas as coisas, o que certamente nenhum homem sensato poderia fazer. Seria isto uma *fé negativa*, que não poderia certamente ter como efeitos a moralidade e bons sentimentos, mas pelo menos produziria qualquer coisa de análogo, isto é, qualquer coisa capaz de impedir, fortemente, a eclosão dos maus sentimentos. A 830 B 858

Mas é isto, dir-se-á, que faz a razão pura quando abre perspectivas para além dos limites da experiência? Nada mais do que dois artigos de fé? O senso-comum também poderia fazer outro tanto|sem necessidade de consultar os filósofos! A 831 B 859

Não quero aqui exaltar o serviço prestado pela filosofia à razão humana com o esforço penoso da sua crítica, embora o resultado devesse ser apenas negativo, pois sobre esta matéria alguma coisa se verá no capítulo seguinte. Mas exigis, pois, que um conhecimento que interessa a todos os homens ultrapasse o

* O espírito humano (como creio que aconteça necessariamente a todo o ser racional) toma um interesse natural pela moralidade, embora esse interesse não seja inteiro, nem praticamente preponderante. Reforçai e aumentai esse interesse e encontrareis a razão muito dócil e mesmo mais esclarecida para unir ao interessse prático o interessse especulativo. Mas, se não tomardes o cuidado, desde o princípio, ou pelo menos a meio caminho, em tornar os homens bons, também nunca fareis deles homens sinceramente crentes!

senso comum e só vos seja revelado pelos filósofos? Precisamente isso que censurais é a melhor confirmação da verdade das afirmações até aqui feitas, porque descobre o que no início não se podia prever, ou seja, que a natureza, naquilo que interessa a todos os homens sem distinção, não pode ser acusada de ter distribuído com parcialidade os seus dons e que, em relação aos fins essenciais da natureza humana, a mais alta filosofia não pode levar mais longe do que o faz a direcção que a natureza confiou ao senso comum.

CAPÍTULO III

A 832 B 860

A ARQUITECTÓNICA DA RAZÃO PURA

Por *arquitectónica* entendo a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquitectónica é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia.

Sob o domínio da razão não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa|faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição acidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, portanto, um sistema organizado *(articulado)* e não um conjunto desordenado *(coacervatio)*; pode crescer internamente *(per intussusceptionem)*, mas não externamente *(per oppositionem)*, tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins.

A 833 B 861

Para se realizar, a ideia tem necessidade de um *esquema*, isto é, de uma pluralidade e de uma ordenação das partes que sejam essenciais e determinadas *a priori* segundo o princípio defi-

nido pelo seu fim. O esquema, que não for esboçado segundo uma ideia, isto é, a partir de um fim capital da razão, mas empiricamente segundo fins que se apresentam acidentalmente (cujo número não se pode saber de antemão), dá uma unidade *técnica*. Mas aquele que surge apenas em consequência de uma ideia (onde a razão fornece os fins *a priori* e não os aguarda empiricamente) funda uma unidade *arquitectónica*. O que designamos por ciência não pode surgir tecnicamente, devido à analogia dos elementos diversos ou ao emprego acidental do conhecimento *in concreto* a toda a espécie de fins exteriores e arbitrários, mas sim arquitectonicamente, devido à afinidade das partes e à sua derivação de um único fim supremo e interno, que é o que primeiro torna possível o todo; e o seu esquema deve conter, em conformidade com a ideia, isto é,
A 834 B 862 *a priori*, o esboço (*monogramma*) do todo e a divisão deste nos|seus membros e distingui-lo de todos os outros com segurança e segundo princípios.

Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma ideia por fundamento. Simplesmente, na elaboração dessa ciência, o esquema e mesmo a definição, que inicialmente se dá dessa ciência, raramente correspondem à sua ideia, pois esta reside na razão, como um gérmen, no qual todas as partes estão ainda muito escondidas, muito envolvidas e dificilmente reconhecíveis à observação microscópica. É por isso que todas as ciências, sendo concebidas do ponto de vista de um certo interesse geral, precisam de ser explicadas e definidas, não segundo a descrição que lhes dá o seu autor, mas segundo a ideia que se encontra fundada na própria razão, a partir da unidade natural das partes que reuniu. Verifica-se então, com efeito, que o autor e muitas vezes ainda os seus sucessores mais tardios se enganam acerca de uma ideia que não conseguiram tornar clara para si mesmos e, por isso, não podem determinar o conteúdo próprio, a articulação (a unidade sistemática) e os limites da ciência.

É lamentável que só depois de ter passado muito tempo, orientados por uma ideia profundamente escondida em nós, a reunir rapsodicamente, como materiais, muitos conhecimentos que se reportam a essa ideia e mesmo depois de os ter por

muito tempo disposto| de uma maneira técnica, nos seja enfim possível, pela primeira vez, ver a ideia a uma luz mais clara e esboçar arquitectonicamente um todo segundo os fins da razão. Os sistemas parecem ter sido criados, como os vermes, por uma *generatio aequivoca*, a partir da simples confluência de conceitos reunidos, ao princípio truncados e, com o tempo, completos; contudo possuíam todos o seu esquema, como um gérmen primitivo, na razão que simplesmente se desenvolve; por isso, não só cada um deles está em si articulado segundo uma ideia, mas além disso encontram-se todos harmoniosamente unidos entre si, como membros de um mesmo todo, num sistema de conhecimento humano e permitem uma arquitectónica de todo o saber humano, que agora, estando já reunido tanto material ou podendo ser extraído das ruínas de velhos edifícios desmoronados, não só seria possível, mas ainda nem seria difícil. Limitamo-nos aqui a completar a nossa obra, ou seja, a esboçar simplesmente a *arquitectónica* de todo o conhecimento proveniente da *razão pura*, e começaremos, a partir do ponto em que se divide a raiz comum da nossa faculdade de conhecer, para formar dois ramos, um dos quais é a *razão*. Entendo neste caso por razão a faculdade superior do conhecimento e oponho, por consequência, o racional ao empírico.

A 835 B 863

Se abstrair de todo o conteúdo do conhecimento, objectivamente considerado, todo o conhecimento é então, subjectivamente,| ou histórico ou racional. O conhecimento histórico é *cognitio ex datis* e o racional, *cognitio ex principiis*. Qualquer conhecimento dado originariamente, seja qual for a sua origem, é histórico naquele que o possui, quando esse não sabe nada mais do que aquilo que lhe é dado de fora, seja por experiência imediata, ou por uma narração, ou mesmo por instrução (de conhecimentos gerais). Por isso, aquele que *aprendeu* especialmente um sistema de filosofia, por exemplo o de Wolff, mesmo que tivesse na cabeça todos os princípios, explicações e demonstrações, assim como a divisão de toda a doutrina e pudesse, de certa maneira, contar todas as partes desse sistema pelos dedos, não tem senão um conhecimento *histórico* completo da filosofia wolffiana. Sabe e ajuíza apenas segundo o que lhe foi dado. Contestais-lhe uma definição e ele não sabe onde buscar outra.

A 836 B 864

Formou-se segundo uma razão alheia, mas a faculdade de imitar não é a faculdade de invenção, isto é, o conhecimento não resultou nele da razão e embora seja, sem dúvida, objectivamente, um conhecimento racional, é, contudo, subjectivamente, apenas histórico. Compreendeu bem e reteve bem, isto é, aprendeu bem e é assim a máscara de um homem vivo. Os conhecimentos da razão, que o são objectivamente (isto é, que originariamente podem apenas resultar da própria razão do homem), só podem também usar este nome, subjectivamente, A 837 B 865 quando forem hauridos nas fontes|gerais da razão, donde pode também resultar a crítica e mesmo a rejeição do que se aprendeu, isto é, quando forem extraídos de princípios.

Ora, todo o conhecimento racional é um conhecimento por conceitos ou por construção de conceitos; o primeiro chama-se filosófico e o segundo, matemático. Da diferença intrínseca entre ambos já tratei no primeiro capítulo. Um conhecimento pode assim ser objectivamente filosófico e, contudo, subjectivamente histórico, como é o que acontece com a maior parte dos discípulos e com todos aqueles que não vêem nunca mais longe do que a escola e ficam toda a vida discípulos. Mas é estranho que o conhecimento matemático, seja qual for a maneira como tenha sido aprendido, possa valer também, subjectivamente, como conhecimento racional, e nele não se possa fazer a mesma distinção como no conhecimento filosófico. A causa reside em que as fontes de conhecimento, que só o mestre pode alcançar, apenas se encontram nos princípios essenciais e verdadeiros da razão, e, portanto, não podem ser extraídos de outra fonte pelos discípulos, nem podem ser de qualquer modo contestados e isto porque o uso da razão não se faz aqui a não ser *in concreto*, embora *a priori*, a saber, numa intuição pura e por isso mesmo infalível, excluindo toda a ilusão e todo o erro. Entre todas as ciências racionais *(a priori)* só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a *filosofar*.

A 838 B 866 |O sistema de todo o conhecimento filosófico é então a *filosofia*. Deve-se tomá-la objectivamente, se entendermos por

isso o arquétipo de apreciação de todas as tentativas de filosofar, apreciação essa que deve servir para julgar toda a filosofia subjectiva, cujo edifício muitas vezes é tão diverso e tão mutável. Desta maneira, a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas de que procuramos aproximar-nos por diferentes caminhos, até que se tenha descoberto o único atalho que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia, até agora falhada, semelhante ao modelo. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los.

Mas até aqui o conceito de filosofia é apenas um *conceito escolástico*, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição *lógica* do conhecimento. Há, porém, ainda um *conceito cósmico (conceptus cosmicus)* que sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado|e representado no ideal do *filósofo*, como um arquétipo. Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana *(teleologia rationis humanae)* e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana. Neste sentido, seria demasiado orgulhoso chamar-se a si próprio um filósofo e pretender ter igualado o arquétipo, que não existe a não ser em ideia. A 839 B 867

O matemático, o físico, o lógico, por mais que possam ser brilhantes os progressos que os primeiros em geral façam no conhecimento racional e os segundos especialmente no conhecimento filosófico, são contudo artistas da razão. Há ainda um mestre no ideal que os reúne a todos, os utiliza como instrumentos, para promover os fins essenciais da razão humana.

Somente este deveríamos chamar o filósofo; mas como ele próprio não se encontra em parte alguma, enquanto a ideia da sua legislação se acha por toda a parte em toda a razão humana, deter-nos-emos simplemente na última e determinaremos, mais pormenorizadamente, o que prescreve a filosofia, segundo este

A 840 B 868 conceito cósmico *, do ponto de vista dos fins, | para a unidade sistemática.

Os fins essenciais não são ainda, por isso, os fins supremos; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita da razão). Portanto, os fins essenciais são ou o fim último, ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meios. O primeiro não é outra coisa que o destino total do homem e a filosofia desse destino chama-se moral. Por causa dessa prioridade que a filosofia moral tem sobre as outras ocupações da razão, entendia-se sempre ao mesmo tempo e mesmo entre os antigos, pelo nome de filósofo, o moralista; e mesmo a aparência exterior de autodomínio pela razão, faz com que ainda hoje, por uma certa analogia, se chame alguém filósofo, apesar do seu limitado saber.

A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objectos, a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que *deve ser*.

Toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo, filosofia empírica.

A 841 B 869 | A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se *crítica*, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) deri-

* Chama-se aqui conceito cósmico aquele que diz respeito ao que interessa necessariamente a todos. Portanto, determino o fim de uma ciência segundo *conceitos escolásticos*, quando esta é considerada como uma das aptidões para certos fins arbitrários.

vado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se *metafísica*; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão.

A metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura e é, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos (portanto com exclusão da matemática), relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *não fazer*. Ora, a moralidade é a única conformidade das acções à lei, que pode ser derivada inteiramente *a priori* de princípios. Por isso, a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição|empírica). A metafísica da razão especulativa é, então, o que no *sentido mais estrito* se costuma chamar metafísica. Na medida, porém, em que a doutrina pura dos costumes também pertence ao ramo particular do conhecimento humano e filosófico derivado da razão pura, conservar-lhe-emos essa designação, embora a coloquemos de parte por não ser pertinente, por agora, ao nosso fim. A 842 B 870

É da maior importância *isolar* os conhecimentos que, pela sua espécie e origem, são distintos de outros conhecimentos e impedi-los cuidadosamente de se misturar e confundir com outros, com os quais se encontram ordinariamente ligados no uso. O que faz o químico na separação das matérias, o matemático na sua doutrina pura das grandezas, diz respeito mais ainda ao filósofo, a fim de poder determinar a parte que um modo particular do conhecimento tem no uso corrente do entendimento, seu valor próprio e influência. Por isso, a razão humana, desde que começou a pensar, ou melhor, a reflectir, não pode prescindir de uma metafísica, embora não a tivesse sabido expor

suficientemente liberta de todo o elemento estranho. A ideia de uma tal ciência é tão antiga como a razão especulativa do homem; e qual é a razão que não especula, seja à maneira escolástica, seja ao jeito popular? Deve-se, porém, confessar que a distinção A 843 B 871 dos dois| elementos do nosso conhecimento, dos quais um está plenamente *a priori* em nosso poder, enquanto o outro só pode ser extraído *a posteriori* da experiência, tem sido apresentada sempre de maneira muito pouco clara, mesmo em pensadores de profissão, e, assim, a delimitação de um modo particular de conhecimento, por consequência, a justa ideia de uma ciência que ocupou durante tanto tempo e tão fortemente a razão humana, nunca pôde ser realizada. Quando se dizia que a metafísica era a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano, não se designava uma espécie particular de princípios, mas somente um grau mais elevado de generalidade, pelo qual a metafísica não se podia distinguir claramente do que é empírico. Com efeito, também entre os princípios empíricos estão alguns mais gerais e por isso mais elevados do que outros e na série de uma tal subordinação (uma vez que não se distingue entre o que é conhecido completamente *a priori* do que é conhecido apenas *a posteriori*), onde se deve fazer o corte que separa a *primeira* parte da *última* parte, e os membros superiores dos membros subordinados? Que se diria se a cronologia só pudesse designar as épocas do mundo, dividindo-as nos primeiros séculos e em séculos seguintes? Perguntar-se-ia: então o século quinto, o décimo, etc., estão incluídos nos primeiros? Do mesmo modo pergunto, se o conceito de extensão pertence à metafísica. Respondereis que sim. Pois bem e o do corpo também? Sim. E o do A 844 B 872 corpo fluido?| Ficais espantados, pois se continuarmos assim a progredir tudo pertencerá à metafísica. Por aqui se vê que o simples grau de subordinação (do particular ao geral) não pode determinar os limites de uma ciência, mas que necessitamos, no nosso caso, de uma heterogeneidade radical, de uma diferença de origem. O que, porém, obscureceria ainda, por outro lado, a ideia fundamental da metafísica, era que esta, como conhecimento *a priori*, mostra uma certa semelhança com a matemática; esta semelhança, é certo, no que respeita a origem *a priori*,

indica bem um certo parentesco entre elas, mas quanto ao modo de conhecer por conceitos, na primeira, em comparação com o modo de ajuizar simplesmente *a priori* por construção de conceitos, nesta última, por conseguinte quanto à diferença entre um conhecimento filosófico e um conhecimento matemático revela-se uma heterogeneidade tão absoluta que foi sempre sentida, de qualquer maneira, mas nunca foi reduzida a critérios evidentes. Por isso aconteceu que, tendo os próprios filósofos falhado no desenvolvimento da ideia da sua ciência, a elaboração desta não podia ter um fim determinado e uma direcção segura e, com um projecto tão arbitrariamente traçado, ignorando o caminho que deviam tomar e sempre em desacordo acerca das descobertas que cada um, por sua conta, pretendia ter efectuado, tornaram a sua ciência desprezível aos outros e acabaram eles próprios por a desprezar.

| Todo o conhecimento puro *a priori* constitui, assim, graças à faculdade particular de conhecimento onde tem exclusivamente a sua sede, uma unidade particular e a metafísica é a filosofia que esse conhecimento deve expor nesta unidade sistemática. A sua parte especulativa, que se apropriou principalmente desse nome, ou seja, a que chamamos *metafísica da natureza* e examina tudo, por conceitos *a priori*, na medida em que *é* (e não o que deve ser), divide-se da maneira seguinte. A 845 B 873

A chamada metafísica, em sentido estrito, compõe-se da *filosofia transcendental* e da *fisiologia* da razão pura. A primeira considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objectos em geral, sem admitir objectos que *seriam dados (ontologia)*; a segunda considera a *natureza*, isto é, o conjunto dos objectos *dados* (seja aos sentidos, seja, se quisermos, a uma outra espécie de intuição) e é portanto *fisiologia* (embora apenas *rationalis*). Ora, o uso da razão, nesta consideração racional da natureza, é ou físico ou hiperfísico, ou para melhor dizer, *imanente* ou *transcendente*. O primeiro tem por objecto a natureza, na medida em que o seu conhecimento pode ser aplicado na experiência *(in concreto)*; o segundo ocupa-se daquela ligação dos objectos da experiência que ultrapassa | toda a experiência. Esta fisiologia A 846 B 876

transcendente tem, portanto, por objecto uma ligação *interna* ou *externa*, mas tanto num como noutro caso ultrapassa a experiência possível; aquela é a fisiologia da natureza universal, isto é, a *cosmologia transcendental*; esta, o conhecimento da ligação de toda a natureza com um ser superior à natureza, isto é, o *conhecimento transcendental de Deus*.

A fisiologia imanente considera, pelo contrário, a natureza como o conjunto de todos os objectos dos sentidos, por consequência, tal como nos são dados, mas apenas segundo condições *a priori*, relativamente às quais nos podem ser dadas em geral. Há, pois, somente duas espécies de objectos dos sentidos: 1. Os dos sentidos externos, portanto o conjunto desses objectos, a *natureza corpórea*. 2. O objecto do sentido interno, a alma e, segundo os conceitos fundamentais da alma em geral, a *natureza pensante*. A metafísica da natureza corpórea chama-se *física*, mas porque deve apenas conter os princípios do seu conhecimento *a priori*, *física racional*. A metafísica da natureza pensante chama-se *psicologia* e, pela razão acabada de apontar, trata-se aqui apenas do *conhecimento racional* da alma.

Assim, o sistema inteiro da metafísica consta de quatro partes fundamentais: 1. A *ontologia*. 2. A *fisiologia racional*. 3. A *cosmologia racional*. 4. A *teologia racional*. A segunda parte, a saber, a

A 847 B 875 física da razão pura, encerra duas|divisões, a *physica rationalis* * e a *psychologia rationalis*.

A própria ideia originária de uma filosofia da razão pura prescreve esta divisão; é portanto *arquitectónica*, segundo os fins

---

* Não se pense que entendo por esta designação aquilo que ordinariamente se designa por *physica generalis* e que é mais matemática do que filosofia da natureza. Com efeito, a metafísica da natureza distingue-se inteiramente da matemática e se está bem longe de oferecer perspectivas tão amplas como esta, é, contudo, muito importante com vista à crítica do conhecimento puro do entendimento em geral aplicável à natureza; à falta desta metafísica, os próprios matemáticos, aderindo a certos conceitos vulgares, mas na realidade metafísicos, têm, sem dar por isso, sobrecarregado a física de hipóteses, que desaparecem perante uma crítica desses princípios, sem contudo prejudicarem o mínimo que seja o uso da matemática neste campo (uso que é absolutamente indispensável).

essenciais da razão e não meramente *técnica*, segundo afinidades acidentalmente percebidas e como por acaso afortunado; e, precisamente por isso, também imutável e legisladora. Mas há alguns pontos que poderiam suscitar dúvidas e enfraquecer a convicção da sua legitimidade.

Em primeiro lugar, como posso esperar um conhecimento *a priori*, portanto uma metafísica, de objectos que são dados aos nossos sentidos, isto é, *a posteriori*? E como é possível conhecer segundo princípios *a priori* a natureza| das coisas e chegar a uma fisiologia *racional*? A resposta é que não tomamos mais da experiência do que o necessário para nos dar um objecto, seja do sentido externo, seja do sentido interno. O primeiro caso acontece mediante o simples conceito de matéria (extensão impenetrável e sem vida); o segundo, pelo conceito de um ser pensante (na representação empírica interna: eu penso). De resto, em toda a metafísica destes objectos deveríamos abster-nos totalmente de todos os princípios empíricos que poderiam acrescentar ainda ao conceito qualquer experiência que servisse para formular um juízo sobre esses objectos.

A 848 B 876

Em segundo lugar, qual será a posição da *psicologia empírica*, que sempre reclamou o seu lugar na metafísica, e da qual se esperavam na nossa época tão grandes coisas para o esclarecimento desta ciência, depois de se ter perdido a esperança de estabelecer *a priori* qualquer coisa de concludente? Respondo: o seu lugar é aquele onde deve ser colocada a física propriamente dita (empírica), isto é, do lado da filosofia *aplicada*, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori* e com a qual portanto deve estar unida, mas não confundida. Assim, a psicologia empírica deve ser completamente banida da metafísica e já está dela completamente excluída pela ideia desta ciência. Contudo, deveria nela reservar-se-lhe um pequeno lugar, segundo o uso da Escola (mas somente como episódio),| e isto por motivos de economia, porque não é ainda tão rica para constituir isoladamente um estudo e todavia é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica. É, portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um

A 849 B 877

domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa antropologia pormenorizada (que seria o análogo da física empírica).

Tal é, pois, a ideia geral da metafísica, dessa ciência que, por se ter esperado mais dela do que razoavelmente se podia exigir, e ela própria se ter embalado nas mais belas esperanças, caiu finalmente no descrédito geral, porque todos ficaram desiludidos nas suas expectativas. Em todo o decurso da nossa crítica deve-se ter ficado suficientemente convencido de que, embora a metafísica não possa ser o fundamento da religião, deve contudo ficar sempre o seu escudo, e de que a razão humana, já dialéctica pela tendência da sua natureza, não pode nunca dispensar uma tal ciência que lhe põe um freio e que, por um conhecimento científico e inteiramente esclarecedor de si próprio, impede as devastações que, de outro modo, uma razão especulativa sem lei infalivelmente produziria, tanto na moral como na religião. Pode-se estar certo de que, por mais reservados ou A 850 B 878 desdenhosos que possam ser aqueles que julgam | uma ciência, não de acordo com a sua natureza, mas a partir somente dos seus efeitos acidentais, voltar-se-á sempre à metafísica como a uma amada com quem se tenha estado em desavença, porque a razão, como se trata aqui de fins essenciais, deve trabalhar sem descanso ou na aquisição de um saber sólido ou na destruição dos bons conhecimentos já existentes.

Por conseguinte, a metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com as suas próprias asas, crítica que a precede a título *preliminar* (propedêutico), constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia. Esta refere tudo à sabedoria, mas pelo caminho da ciência, o único que, uma vez aberto, não se fecha mais e não permite que ninguém se perca. A matemática, a física, o próprio conhecimento empírico do homem, possuem um alto valor como meios para se alcançarem os fins da humanidade, na maioria das vezes fins contingentes, mas no fim de contas também para se atingirem fins necessários e essenciais, embora unicamente mediante um conhecimento racional por simples conceitos, o

qual, designe-se como se quiser, não é propriamente outra coisa senão a metafísica.

Precisamente por isso, a metafísica é também o acabamento de toda a *cultura* da razão humana, acabamento imprescindível, | mesmo deixando de lado a sua influência, como ciência, sobre certos fins determinados. Com efeito, considera a razão segundo os seus elementos e máximas supremas, que devem encontrar-se como fundamento da *possibilidade* de algumas ciências e do *uso* de todas. Que a metafísica sirva, como mera especulação, mais para prevenir erros do que ampliar o conhecimento, não prejudica em nada o seu valor, antes lhe dá mais dignidade e consideração, através do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal. A 851 B 879

CAPÍTULO IV

A HISTÓRIA DA RAZÃO PURA

Este título encontra-se aqui colocado apenas para indicar uma lacuna que se mantém no sistema e que futuramente deverá ser preenchida. Contentar-me-ei com lançar uma rápida vista de olhos, de um ponto de vista simplesmente transcendental, a saber, do ponto de vista da natureza da razão pura, sobre o conjunto dos trabalhos realizados até aqui pela razão e que é certo que me representam edifícios, mas apenas edifícios em ruínas.

É bastante digno de nota, embora naturalmente não possa acontecer outra coisa, que na infância da filosofia os homens tenham começado por onde hoje preferiríamos concluir, isto é, tenham estudado primeiro o conhecimento de Deus e a esperança ou mesmo a natureza de um outro mundo. Por mais grosseiras que fossem as ideias religiosas introduzidas pelos antigos costumes, que subsistiam do estado bárbaro dos povos, isto não impediu a parte mais ilustrada de se dedicar a investigações livres a esse respeito e compreendeu-se facilmente que não podia haver maneira mais sólida e mais certa do que a boa conduta para agradar à potência invisível que governa o mundo e ser assim feliz, pelo menos numa outra|vida. A teologia e a moral foram, por isso, os dois motores, ou melhor, os dois pontos de referência de todas as especulações racionais, às quais, posteriormente, ninguém mais deixou de se dedicar. A primeira, no entanto, foi propriamente o que levou pouco a pouco a simples razão especulativa à actividade que depois se tornou tão famosa pelo nome de metafísica. A 853 B 881

Não quero agora especificar os tempos em que se operou esta ou aquela transformação na metafísica, mas apenas expor, em breve esboço, a diversidade de ideias que ocasionou as principais revoluções. E aí encontro um triplo fim, em vista do qual tiveram lugar as mudanças mais notáveis neste teatro de luta.

1. *Em relação ao objecto* de todos os nossos conhecimentos da razão, alguns *filósofos* foram simplesmente *sensualistas*, outros simplesmente *intelectualistas*. Epicuro pode ser chamado o filósofo mais eminente da sensibilidade, Platão do intelectual. Mas esta distinção das escolas, por mais subtil que seja, tinha já começado nos tempos mais antigos e manteve-se sem interrupção. Os da primeira escola afirmavam que não havia realidade a não ser nos objectos dos sentidos e que tudo o resto era imaginação; A 854 B 882 os da segunda, ao contrário, diziam que nos sentidos|nada havia senão aparência, apenas o entendimento conhecia o verdadeiro. Os primeiros não contestavam, porém, realidade aos conceitos do entendimento, mas para eles essa realidade era apenas *lógica*, enquanto para os outros era *mística*. Aqueles admitiam *conceitos intelectuais*, mas apenas *objectos sensíveis*. Estes exigiam que os verdadeiros objectos fossem apenas *inteligíveis* e afirmavam uma *intuição* de um entendimento puro, que se produzia sem o auxílio de quaisquer sentidos, os quais, segundo eles, apenas embaraçavam.

2. *Em relação à origem* dos conhecimentos puros da razão, o problema é o de saber se estes se derivam da experiência ou se, independentemente dela, têm a sua fonte na razão. Aristóteles pode considerar-se o chefe dos *empiristas* e Platão o dos *noologistas*. Locke, que nos tempos modernos seguiu o primeiro, e Leibniz, que seguiu o segundo (embora se afastasse bastante do seu sistema místico), não puderam, nesta controvérsia, chegar ainda a nenhuma solução. Epicuro, por seu lado, procedeu, pelo menos, muito mais consequentemente de acordo com o seu sistema sensualista (pois nunca ultrapassou nos seus raciocínios o limite da experiência) do que Aristóteles e Locke (principalmente do que este último) o qual, depois de ter derivado da experiência todos os conceitos e princípios, estendia-lhes tão longe o uso ao ponto de afirmar poder demonstrar-se a existência de Deus e a imortalidade da alma de uma maneira tão evidente como qualquer teorema matemático (embora ambos os objectos estejam com- A 855 B 883 pletamente fora dos limites|da experiência possível).

3. *Em relação ao método*. Para que se possa chamar método a qualquer coisa, é preciso que essa coisa seja uma maneira de

proceder segundo *princípios*. Ora, pode-se dividir o método actualmente dominante neste ramo da investigação em método *naturalista* e método *científico*. O *naturalista* da razão pura toma por princípio que, por meio da razão comum sem ciência (que chama a sã razão), pode conseguir-se muito melhores resultados, com respeito às questões mais sublimes, que constituem o tema da metafísica, do que pela especulação. Afirma, assim, que se pode determinar mais seguramente a grandeza da lua e a distância a que se encontra da terra pela simples medida visual do que pelos trâmites da matemática. É simples misologia arvorada em princípio e, o que há de mais absurdo, o abandono de todos os meios técnicos, tão elogiados como sendo o *verdadeiro método* de alargar os conhecimentos. Porque àqueles que se mostram naturalistas por *falta* de maiores luzes, não se pode imputar nada com fundamento. Seguem a razão comum, sem se vangloriarem da sua ignorância, como um método que deve conter o segredo de tirar a verdade do poço profundo de Demócrito. A sua divisa é o *Quod sapio, satis est mihi; non ergo curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones (Pers.)* [1], com a qual podem viver contentes e dignos de aplauso, sem se preocuparem com a ciência e sem lhe perturbarem as obras. A 856 B 884

Quanto aos que observam um método *científico*, têm a escolher entre o método *dogmático* e o método *céptico*, mas em qualquer dos casos têm a obrigação de proceder *sistematicamente*. Se menciono, no primeiro caso, o famoso Wolff, e no segundo David Hume, posso dispensar-me, relativamente ao meu propósito actual, de mencionar outros. A via *crítica* é a única ainda aberta. Se o leitor teve a amabilidade e a paciência de a percorrer em minha companhia, pode agora julgar, no caso de lhe agradar contribuir para fazer deste atalho uma estrada real, se o que tantos séculos não puderam executar não poderia ser alcançado antes do final deste, ou seja, conduzir a razão humana até à plena satisfação numa matéria que sempre ocupou, até hoje, embora inutilmente, a sua curiosidade.

---

[1] *Com a minha sabedoria me contento; por isso não tenho a preocupação de imitar o exemplo de Arcesilau nem dos Sólones amargurados (Pérsio).*

ÍNDICE

APÊNDICE À DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

II

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ IMMANUEL KANT (1724-1804). Nasceu em Königsberg onde foi professor da Universidade. Partindo do racionalismo de Wolff e do empirismo de Hume é levado a superar as atitudes dogmática e céptica. A partir, da pequena dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis, forma et principiis* (1770) a reflexão constante ao longo de um decénio leva-o à obra fundamental *Crítica da Razão Pura* (1781) onde apresenta o seu idealismo crítico ou transcendental. Se neste livro respondia às perguntas: como são possíveis a matemática e a ciência da natureza? e impugnava a metafísica como ciência, na *Crítica da Razão Prática* (1790) vai responder à questão: que devo fazer? interrogando as condições de possibilidade do acto moral e concluindo por uma metafísica, desprovida de certeza teórica, como postulado da razão prática. Finalmente, a dualidade entre estas duas Críticas obriga-o a uma terceira, *Crítica da Faculdade de Julgar* (1793) onde investiga o vínculo entre as duas precedentes, aproximando natureza e liberdade mediante o princípio da finalidade. Embora essas duas ordens permaneçam irredutíveis, alarga a esfera ideal da liberdade, realçando ainda mais o primado da razão prática. Desde os grandes sistemas do idealismo germânico que resultaram de uma determinada interpretação kantiana, passando pelos diversos movimentos neo-kantianos até às correntes hodiernas de filosofia encontra-se vivo o cunho deste pensador que se conta entre os maiores filósofos da humanidade. ■ *Alexandre F. Morujão* – Professor catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. ■ *Manuela Pinto dos Santos*. Licenciada em Filologia Germânica pela Universidade de Lisboa. Técnica Superior Principal do Ministério da Educação.

ISBN: 978-972-31-0623-7
9 789723 106237